

ANUL II. 1996

altera 4

DREPTURILE OMULUI ȘI RELIGIA

W. Cole Durham Jr.

• ASPECTE ALE LIBERTĂȚII
RELIGIOASE. CADRU
COMPARATIV

John Witte Jr.

• DREPTUL, RELIGIA
ȘI PACEA LUMII

Adamantia Pollis

• ORTODOXIA
RĂSĂRITEANĂ ȘI
DREPTURILE OMULUI

Gabriel Andreescu

• MARTORII LUI IEHOVA:
RADIOGRAFIA UNEI VIOLĂRI
A LIBERTĂȚII RELIGIOASE

Dezső Buzogány

• DE LA INTOLERANȚĂ
LA TOLERANȚĂ

Greta-Monica Miron

• UNIREA RELIGIOASĂ ȘI
CONȘTIINȚA DE SINE
A ROMÂNILOR



Editori:

Smaranda Enache
Elek Szokoly

Colegiul editorial:

Gabriel Andreescu
Nicolae Harsanyi
Jakub Karpinski
Pierre Kende
Christoph Pan

Alan Phillips
Paul Philippi
William Totok
Dorin Tudoran
Varujan Vosganian

Secretar general de redacție:

István Haller

Redactori:

Anamaria Pop Mihály Spielmann-Sebestyén Liviu Vânău

altera este o revistă trimestrială editată de Liga PRO EUROPA, asociație neguvernamentală non-profit care își propune să stimuleze dialogul social, promovînd valorile pluralismului, respectul pentru diversitate și integrarea europeană.

Abonamente

în România: 20.000 lei/4 numere; în străinătate: 80 USD/4 numere
(cheltuieli poștale incluse)

Cont Banca Agricolă S.A. Sucursala Mureș
4596860100 (Lei); 47968601.300 (USD)

Adresa redacției:

altera

Liga PRO EUROPA

4300 Tîrgu-Mureș, Piața Trandafirilor nr. 5, C.P. 1-154,

Tel/fax: 40-(0)65-168549, 40-(0)65-217584

E-mail: altera@lpe.sbnnet.ro

altera 4

ANUL II 1996

Cuprins

Editorial	5
-----------	---

DREPTURILE OMULUI ȘI RELIGIA

<i>W. Cole Durham Jr.</i>	
Aspecte ale libertății religioase. Cadru comparativ	7
<i>John Witte Jr.</i>	
Dreptul, religia și pacea lumii	50
<i>Louis Henkin</i>	
Religia și ideea de drepturi	70
<i>Adamantia Pollis</i>	
Ortodoxia răsăriteană și drepturile omului	80

DIALOG

Credință și toleranță	98
-----------------------	----

STUDIU DE CAZ

<i>Attila Varga</i>	
Reglementarea constituțională a bisericilor din România începînd cu 1918	115

ALTERA PARS

<i>Gabriel Andreescu</i>	
Martorii lui Iehova: radiografia unei violări a libertății religioase	125

DOCUMENT

Declarația cu privire la eliminarea tuturor formelor de intoleranță și de discriminare bazată pe diferențe religioase sau de credință	133
Declarația de la Cairo cu privire la drepturile omului în Islam	137
<i>István Haller</i>	
Adaptarea drepturilor omului la tradiția islamică	143

CONVERGENȚE TRANSILVANE

<i>Dezső Buzogány</i>	
De la intoleranță la toleranță	148

RESTITUTIO

Actele sinodului din 1700	166
<i>Greta-Monica Miron</i>	
Unirea religioasă și conștiința de sine a românilor	171
<i>Mihály-Spielmann Sebestyén</i>	
Unirea cu Roma în istoriografia maghiară	185

RECENZII

Journal of Ecumenical Studies	199
Grammatiche di Pace	201
Cross Currents	202
Religious Human Rights in Global Perspective	203
Religion and Human Rights in Europe	206
English Summary	208

Editorial

Ieșite din perioada celor cincizeci de ani de ateism de stat, diferitele biserici din Europa Centrală și de Est se prezintă cu un palmares inegal, de la respectabilitatea conferită de disidență, pînă la povara compromisului și chiar a colaboraționismului. Perioada post-comunistă a adăugat acestei situații accente noi, îngrijorătoare. Intoleranța religioasă a culminat în criza iugoslavă. Exclusivismul și fundamentalismul au relansat discuția despre locul și rolul religiei, al bisericii în societatea contemporană. Este incontestabil faptul că ieșirea la lumină a bisericilor în perioada post-comunistă este totodată expresia normalității. Dacă însă societatea modernă seculară a adoptat drepurile religioase ca parte componentă a drepturilor universale ale omului, sînt încă destule semne că reciproca nu este întotdeauna și pretutindeni, valabilă.

Societățile post-comuniste sînt în fața unor reforme globale profunde și tind să refacă decalajul care le mai desparte de jumătatea de vest a continentului. Reformele nu pot să nu vizeze și reevaluarea rolului tradițional al bisericii în această parte de lume. Firul tradiției nu poate fi pur și simplu reînnotat, raportarea la modernitate este inevitabilă.

Și România se află în fața unor asemenea opțiuni globale. Dacă reforma economică și instituțională sînt priorități unanim acceptate, nu același lucru se poate afirma despre așezarea în modernitate a relației biserică-stat. Amestecul dintre laic și religios, complicitățile politice, gustul ceremoniilor bisericești devenite aproape la fel de obligatorii ca defuncțiile ritualuri național-comuniste, dezvăluie incapacitatea societății de a se europeniza în totalitate.

Acest număr al ALTEREI țintește să impulsioneze dezbaterea publică din România pe această temă. El prezintă cititorului autohton reflecțiile unor autori de prestigiu care pun, în articole substanțiale, problema drepturilor religioase în contextul drepturilor omului, trecînd în revistă istoria relației stat-biserică. Se evocă felul cum societatea seculară modernă este capabilă să coexiste cu religia și răspunsul pe care, la rîndul ei, biserica îl dă sistemului de norme ale drepturilor omului. Studiile dezvăluie fragilitatea pozițiilor extreme (stat teocratic /stat ateu), și scrutează mecanismele care pot conduce la acomodarea dintre biserică și stat, dintre credincioși și necredincioși, dintre religiile istorice și cele noi, dintre credințe majoritare și minoritare, dintre esența individualistă a drepturilor omului și dimensiunea comunitară a religiei. Totodată, sînt evocate momentele unor opțiuni fundamentale făcute, în timp, pe teritoriul Transilvaniei istorice: edictul de toleranță religioasă care a succedat Reformei, unirea cu Roma a bisericii române în epoca iluministă.

Selecția nu este întâmplătoare. România, ca de altfel alte țări în curs de desovietizare, are la îndemână modele diverse. Pe de o parte, ea trebuie să se alinieze la standarde europene, pe de altă parte, recuperînd ceea ce aici, la contactul dintre creștinismul răsăritean și cel occidental, este un posibil model, ea trebuie să-și găsească propria cale. În realitate, lucrurile nu sînt atît de simple. Există interese puternice care tind să blocheze opțiunea modernității. Una din căile care are destui susținători ar fi aceea a impunerii (autoimpunerii) bisericii ortodoxe române ca biserică națională, respectiv oficială, de stat, cu toate privilegiile ce decurg din aceasta. Prin această nouă coalizare cu puterea seculară, biserica ortodoxă riscă, poate definitiv, să-și piardă autonomia, și să nu mai poată oferi credincioșilor săi decît doctrine seculare (naționalism, autohtonism) din cele mai puțin dotate cu capacitatea de a răspunde provocărilor societății moderne. Un pact politic care ar contrazice totodată realitatea pluriconfesională a țării și s-ar traduce, fără îndoială, în mari acumulări de frustrare. Un stat ortodox, asemeni Greciei (dar lipsit de poziția sa geostrategică) nu va fi ușor de integrat într-o Europă care, punînd drepturile religioase în contextul drepturilor omului și protejîndu-le prin mecanisme tot mai sofisticate, nu mai puțin, a optat pentru statul secular și pluralismul confesional ca singurele în măsură să administreze diversitatea de astăzi a Europei și să țină departe spectrul unor conflicte (chiar și așa, Irlanda există).

La celălalt capăt al gamei unor posibile opțiuni, stă experiența Transilvaniei. Aici s-au aniversat recent 425 de ani de la declarația de toleranță religioasă de la Tîrgu-Mureș, care relua edictul de toleranță de la Turda din 1568. Cu un an înainte de ceea ce în Apus avea să fie Noaptea Sfîntului Bartolomeu, în Transilvania, dimpotrivă, religiile recepte erau puse pe picior de egalitate, considerate legitime și statul însuși se proclama garantul acestui echilibru. Chiar dacă modelul era imperfect, deoarece nu îngloba decît religiile celor trei națiuni politice, este incontestabil că el a constituit o premieră europeană și a ținut provincia la adăpost de pustiitoarele războaie religioase care au bulversat Europa. Transilvania a fost prin urmare, în ciuda sau tocmai grație diversității sale religioase, un spațiu de echilibru și pace interconfesională unic, la contactul dintre plăcile tectonice ale ortodoxiei și creștinismului occidental, un spațiu de respectabilă toleranță, mult înainte ca aceasta să devină o evidență în Europa Civilizată.

Privind la perioada post-comunistă a României, descoperim și semne pozitive, drepturile religioase ale individului, dar și ale colectivităților revin în forță și practicarea lor este protejată de stat. Sînt însă tot pe atîtea, dacă nu mai multe, simptomele îngrijorătoare: intruziunea bisericii ortodoxe în stat, refuzul modernității, anatemizarea diversității, punerea sub semnul întrebării a legitimității pluralismului religios, expansiunea ortodoxă în spațiul greco-catolic, participarea ortodoxiei la ritualurile colectiviste ale grupurilor ultranaționaliste.

Chiar dacă nu se află în centrul dezbaterii privind integrarea României în Europa, opțiunea românească în chestiunea raportului stat—biserică, religie—drepturile omului va fi la fel de importantă, dacă nu chiar mai importantă, decît cea instituțională sau economică. Excepția grecească este probabil, în anumite cercuri, deosebit de tentantă. Ea nu corespunde însă nici realității românești, mult mai diversă decît a acestei democrații balcanice, nici tradițiilor central-europene ale populației transilvane, nici, credem noi, posibilităților și modelelor pe care le avem la îndemână.

Aspecte ale libertății religioase. Cadru comparativ

W. COLE DURHAM JR.

I. Introducere

Dreptul la libertate religioasă este cel mai vechi dintre drepturile omului recunoscute pe plan internațional.¹ Începînd cu Pacea de la Westfalia, din 1648, dreptul la libertate religioasă se bucură de protecție internațională.² La sfîrșitul secolului al optsprezecelea, libertatea religioasă era protejată prin numeroase acte oficiale, iar în următoarele două secole, mai ales în perioada celui de-al doilea război mondial, și-a făcut loc în majoritatea constituțiilor lumii. În lumea noastră pe zi ce trece mai laică, ea tinde să stea pe ultimul loc datorită preocupărilor față de violări mai concrete ale demnității umane, cum ar fi tortura, răpirile și cele similare. Cum spunea John Noonan, ea a devenit „copilul vitreg neglijat al mișcării pentru drepturile omului.” Despre ea s-ar putea vorbi, la fel de bine, dacă luăm în considerare vechimea ei, ca despre „bunica neglijată” a drepturilor omului. Orice fel de metaforă am folosi, evenimentele din Iugoslavia, Irlanda și Liban ne reamintesc în mod constant că tensiunile religioase pot izbucni ca probleme sociale importante, iar valul noilor constituții din Rusia, Europa Centrală și de Est și alte părți ale lumii a facilitat reorientarea atenției către această libertate fundamentală.

Din ce în ce mai mult, libertatea religioasă are nevoie să fie regîndită, nu ca o problemă a legii naționale fundamentale, ci ca un drept cu adevărat internațional. Ca și problemele mediului înconjurător, acelea ale opțiunii religioase se extind dincolo de granițele naționale. Răni sau poveri impuse comunităților religioase într-o națiune sînt resimțite de coreligionarii dintr-o alta. Mai mult, perspectiva globală duce la umilință și egalizare. La nivel global oricine, fie creștin, musulman, evreu, budist, hindus, adept al oricărei religii sau necredincios face parte dintr-un grup minoritar. Oricît ar domina un anume grup în vreo țară, în lumea noastră atît de pluralistă el face parte dintr-o minoritate. Realitățile acestea reprezintă mediul în care trebuie analizate și înțelese libertățile religioase.

Protecția legală a libertății religioase variază în mod semnificativ de la țară la țară, în funcție de o multitudine de factori cum ar fi stabilitatea regimurilor politice, natura și istoria relațiilor tradiționale între biserică și stat, gradul de pluralism religios la nivel local, natura religiei sau religiilor dominante și atașamentul lor sincer față de libertatea religioasă și toleranță, istoricul interacțiunilor între grupurile religioase și o sumedenie de alți factori. Dacă examinăm problema libertății religioase din perspectiva diferitelor culturi, se reliefează modele semnificative și convergente ale naturii drepturilor la libertate religioasă. Acest lucru este mai cu seamă adevărat în Europa și cele două Americi, acolo unde tradițiile constituționale și diferitele tratate internaționale asupra drepturilor omului au un impact deosebit în formularea normelor de libertate religioasă. Pe de altă parte, chiar dacă formulele verbale care definesc libertatea religioasă sînt convergente, există variații substanțiale în felul în care, în diferite țări, este instituționalizată relația bise rică—stat și în acela în care se ajunge la libertatea religioasă.

Scopul meu este ca în cele ce urmează să elaborez un cadru cu ajutorul căruia să se poată vedea spectrul posibilităților instituționale pentru punerea în practică a libertăților religioase în sistemele legale din jurul lumii și să se ia în considerare, în procesualitatea lor, o serie de probleme filozofice și practice ce se ridică pe măsură ce se examinează diferitele aspecte ale acestui cadru. Încep prin a descrie ceea ce numesc eu „*Tectonica pluralismului religios*” (Partea a II-a) — diferențele culturale fundamentale care creează dezbinări și tensiuni care pot fi rezolvate numai prin asigurarea unei protecții largite a libertății religioase în lume. Descriu apoi ceea ce numesc „*Revoluția lockeană în libertatea religioasă*” (Partea a III-a) — tendința crescîndă a tradițiilor religioase și în general a ce John Rawls numește „doctrinile comprehensive”³ de a include libertatea și respectul reciproc ca valori centrale. Odată ce libertatea și respectul reciproc sînt recunoscute ca valori centrale în constelația adevărilor morale sau religioase, tensiunea între adeziunea la adevăr și adeziunea la libertatea credinței dispare sau, măcar, se transformă. În acest cadru, eu elaborez un model comparativ al sistemelor bise rică—stat pe care îl consider folositor în analizarea numeroaselor regimuri bise rică—stat din lume (Partea a IV-a) și apoi urmăresc ceea ce numesc „*Arheologia normelor internaționale ale libertății*” (Partea a V-a). În această parte descriu dezvoltarea generală a înțelegerii internaționale a drepturilor la libertatea religioasă, accentuînd unele dintre cele mai amănunțite norme care au luat naștere în cadrul Convenției Europene pentru Protecția Drepturilor Omului și a Libertăților Fundamentale și al procesului Helsinki în Europa. În sfîrșit, concluzionez printr-un rezumat scurt al unora din implicațiile normative ale consensului în curs de formare asupra libertății religioase. (Partea a VI-a)

II. Tectonica pluralismului religios

De cinci ani încoace sîntem martorii unei perioade de extraordinară schimbare constituțională. Odată cu deschiderea granițelor Ungariei și căderea Zidului Berlinului, am fost martorii prăbușirii comunismului. Această cădere și efectele ei secundare, nu numai în fosta URSS și în Europa Centrală și de Est, dar și în alte zone, a deschis calea unei perioade de nemaiîntîlnită schimbare constituțională. În tot fostul bloc comunist fie că s-au adoptat, fie că sînt în curs de adoptare noi constituții. În Africa de Sud instituția apartheidului se dezmembrează. Se ivesc noi speranțe de rezolvare a problemelor palestinienilor. Tensiunile din Irlanda par să se îndrepte spre soluționare.

Euforia acestei perioade a adus cu sine un progres substanțial în materie de legislație a libertății religioase. Toate noile constituții includ prevederi referitoare la libertatea religioasă⁴ și există de asemenea un model de adoptare a legislației de aplicare asupra libertății de conștiință și a asocierilor religioase, care se bucură de un înalt prestigiu datorită orbitei constituționale pe care evoluează.⁵ Reforme legale de această natură sînt evidente nu numai în fostul bloc al țărilor comuniste, dar și în America Latină, mai ales odată cu abrogarea prevederilor anticlericale din Constituția Mexicană, datînd din 1917.

Pe scurt, aceasta a fost o perioadă extraordinară pentru constituționalism, în general, și pentru libertatea religioasă, în particular. Dar pe măsură ce scade euforia de după 1989, devine clar că libertatea religioasă va continua să întîmpine obstacole serioase și că, în timp, surmontarea acestora este vitală pentru securitatea internațională și pacea lumii. Acest lucru devine și mai evident dacă reflectăm la sursele de durată ale tensiunii internaționale. Odată cu prăbușirea comunismului am devenit martorii reîmpărțirii vechilor zone de influență culturală: ceea ce profesorul Samuel Huntington numea „impactul civilizațiilor”⁶. Aceste zone culturale se aseamănă cu marile plăci tectonice subpămîntene, răspunzătoare de deriva continentelor și care provoacă, întîlnindu-se, mari cutremure de pămînt. În mod analog, tensiunile între civilizații fundamentale diferite subliniază și explică din ce în ce mai mult tipurile de conflict din lumea contemporană. Multe din aceste conflicte nu sînt decît cele mai recente activități seismice în luptele istorice de durată dintre civilizațiile rivale, lupte care țin de zeci, poate chiar sute de ani.⁷

Poate cea mai recentă din aceste confruntări are legătură cu tensiunile avînd rădăcini în Reformă și existente între protestantism și catolicism.⁸ Liniile de fractură ale acestei dezbinări culturale sînt încă evidente în Irlanda de Nord și rămîn o trăsătură dominantă a climatului relațiilor dintre Nord și Sud în emisfera vestică. În mare măsură, concepțiile moderne privind libertatea religioasă s-au născut în creuzetul războiului și tensiunilor sociale care au izvorît din această diviziune culturală fundamentală. Puse în practică la început ca un experiment nesigur pe solul american, aceste noțiuni din ce în ce mai axiomaticale ale libertății

religioase și-au revendicat rolul de antidot vital al tensiunilor religioase dintre civilizațiile în conflict.

Privind înapoi, în istorie, și mai către Est, în geografie politică, următoarea diviziune culturală majoră este aceea care separă creștinismul estic (ortodox) de cel vestic. Rămîn la părerea optimistă că aplicarea standardelor internaționale de drepturi ale omului poate ajuta la scăderea tensiunilor dintre civilizații. Au ieșit la suprafață, ca surse importante de tensiune, atitudinile diferite privind evanghelizarea și prozelitismul. Estul ortodox tinde să privească eforturile de evanghelizare venite din Vest ca pe un afront cultural. La urma urmelor, aceste zone sînt creștine de peste un mileniu. De ce să fie trimiși misionari aici? Grupurile religioase occidentale, dimpotrivă, vin dintr-o civilizație mult mai profund pluralizată și tind să privească restricțiile impuse asupra activității lor ca dovezi ale faptului că fostele țări comuniste n-au reușit încă să-și însușească concepțiile moderne asupra libertății. Aceste percepții diferite sînt exacerbate și mai mult de îngrijorarea resimțită față de diferențele economice și politice. Tradiția ortodoxă, însărcinată de cincizeci sau șaptezeci de ani de comunism, se simte amenințată de costisitoarele campanii de evanghelizare care pot folosi tehnici de publicitate pline de forță și mijloace de comunicare în masă moderne pentru a-și difuza mesajul. Grupurile vestice, pe de altă parte, au bănueli că influența ortodoxă, reîntărită de eforturile crescînde ale naționalismului, ar fi capabilă să exercite un control neonest și de multe ori din umbră, asupra pîrghiilor birocratice importante care controlează posibilitățile celor care lucrează în domeniul religios și ale voluntarilor de a intra în țările ortodoxe și de a oficializa acele entități religioase prin care își conduc treburile. Sentimentul meu este că în realitate multe dintre aceste tensiuni fac parte din trauma mai extinsă a tranziției și că, pe măsură ce trece timpul, punerea în practică a principiilor sănătoase ale libertății religioase și respectului reciproc vor da naștere unor modele stabile de interacțiune, similare acelor care stăpînesc acum Europa occidentală.

Și mai veche, ca proveniență, dar mai importantă astăzi, este tensiunea dintre islam și creștinătate. Ciocnirea dintre plăcile tectonice vestice, musulmane și estice este vizibilă azi în violentele cutremure din Bosnia. Și mai general vorbind, pe măsură ce țările fostului bloc comunist își consolidează legăturile cu Occidentul, polarizarea de-a lungul liniilor creștine—musulmane la nivel internațional pare din ce în ce mai probabilă. Tensiunile la nivel național și local pot fi, de asemenea, anticipate. Minoritățile musulmane crescînde din Europa pot constitui bazele unor partide politice care pot ajunge în poziții cheie pentru constituirea coalițiilor. În timp, acest lucru poate duce la o divizare și mai mare pe linie religioasă și, în mod corespunzător, la creșterea tensiunilor creștino-musulmane din țările occidentale. Aceste dificultăți sînt complicate de faptul că axiomele fundamentale ale culturii politice liberale, cum ar fi egalitatea și neutralitatea

statului în ceea ce privește religia par deseori străine în context islamic. Din multe puncte de vedere, islamul are un palmares mai bun decât creștinismul în ceea ce privește toleranța, dar cei tolerați („popoarele Cărții”) erau evident în poziția claselor de rangul doi, neexistând nici o prevedere a Coranului care să considere celelalte religii ca egale cu islamul. Parțial datorită travaliului imperialismului occidental în multe țări islamice, dar și datorită profundelor diferențe în teologie, mulți lideri musulmani consideră că normele internaționale ale drepturilor omului sînt mai degrabă o formă subtilă de neoimperialism occidental, decât expresia unor valori universale autentice.⁴ Aceste probleme, împreună cu problemele economice serioase și cu resuscitarea fundamentalismului islamic, sugerează că acest conflict al civilizațiilor va fi mult mai greu de rezolvat.

Dacă privim înapoi, în timp și spre est, dăm de plăci culturale și mai vechi. Placa tectonică evreiască se ciocnește în continuare cu alte religii ale lumii și amenință pacea mondială în Orientul Mijlociu. Ea este de asemenea implicată în una din cele mai mari tragedii ale acestui secol: holocaustul. Alte religii majore ale lumii modelează alte culturi majore. Privitor la aceasta, poate fi explorată semnificația hinduismului, sikhismului, budismului, confucianismului și așa mai departe. În ciuda impactului modernizării, aceste tradiții continuă să formeze culturile în diferite părți ale lumii. Diviziunile dintre ele generează tensiuni, așa cum se-ntîmplă și cu tensiunile dintre subdiviziunile creștinismului.

Acum că marxismul a dispărut sau cel puțin s-a dezmembrat și transformat extrem de mult, o ultimă placă tectonică merită menționată: secularismul iluminist. Această viziune este adesea mascată ca poziție „neutră” și „științifică”, dar din perspectiva celorlalte viziuni religioase ale lumii, ea este orice în afară de neutră și e văzută din ce în ce mai mult ca profund amenințătoare, de către mai multe grupări religioase.¹⁰ La urma urmelor, anticlericalismul postiluminist a luat deseori forme virulente. Ascensiunea fundamentalismului creștin și musulman poate fi interpretată, măcar în parte, ca o reacție la această nouă și pătrunzătoare forță culturală. Sociologul James Davison Hunter susține că în Statele Unite, la ora actuală, principalele „războaie culturale” nu mai implică tensiuni între catolicism, protestantism și iudaism, ci tensiuni între aripile mai ortodoxe ale acestor tradiții și o orientare „progresivă”, legată de secularismul iluminist.¹¹ Acest lucru este fără îndoială adevărat și în alte părți ale lumii: tensiunile dintre diferite viziuni religioase ale lumii se suprapun acum cu tensiunea între concepțiile religioase mai tradiționale și orientările mai seculariste. Această tensiune secționează toate culturile tradiționale într-o măsură atît de mare, încît metafora plăcilor tectonice (cu asumarea implicită a omogenității geografice) se dizlocă. Poate o imagine mai reușită ar fi aceea a influențelor gravitaționale diferite care penetrează într-o cultură și o solicită în direcții diferite. Oricare dintre metafore ar fi cea mai potrivită, recunoașterea secularismului

iluminist ca fiind încă o placă culturală (sau influență gravitațională) este vitală dacă dorim să evităm presupunerea naivă că ea ar putea servi drept fundament „neutr” al soluției presiunilor tectonice.

În măsura în care idealul libertății religioase este privit ca o simplă emanație a secularismului iluminist, acesta va deveni din ce în ce mai suspect în cadrul culturilor tradiționale care doresc neapărat să-și mențină propria hegemonie. Acest lucru explică foarte mult din rezistența culturilor islamice de a accepta normele internaționale ale drepturilor omului. Este nevoie de noțiunea de libertate religioasă despre care se poate arăta că provine, ca valoare împărtășită, și din tradiția religioasă, și din cea seculară. Dar a ajunge la orice fel de consens în acest domeniu — mai ales la un consens care trece de platitudini abstracte și efectiv protejează grupurile minoritare — rămîne o întreprindere remarcabil de dificilă.

În ciuda acestei complexități, punerea treptată în practică a idealurilor libertății religioase (chiar a celor ușor diferite, provenind din tradiții seculare și religioase care diferă), este cheia rezolvării celor mai evidente tensiuni între civilizațiile în conflict din lumea contemporană. Una din problemele centrale ale epocii post-comuniste este dacă tensiunile asociate cu aceste dezacorduri recrudescențe pot fi rezolvate în mod pașnic sau dacă, la fel cu plăcile tectonice în inexorabilă mișcare, vor duce neapărat la violență, dizlocări și războaie. Dacă nu găsim mecanismele legale pentru dezamorsarea tensiunilor între aceste plăci, mi-e teamă că vom suferi de pe urma creșterii inevitabile a violenței datorată terorismului intern, neliniștii și escaladării conflictelor armate, iar istoria lumii va aluneca, inevitabil, spre confruntarea finală.

III. Revoluția lockeană a libertății religioase

Restructurarea vechilor diviziuni culturale care constituie „tectonica pluralismului religios” asigură fundalul reevaluării a ceea ce pe bună dreptate poate fi numită revoluția lockeană a libertății religioase. Multă vreme în istoria omenirii s-a crezut că adevărul religios necesită aplicarea practică de către stat a credințelor religioase și că stabilitatea politică presupune uniformitate religioasă și culturală. Din punct de vedere logic, se credea că dacă un set particular de credințe religioase este adevărat, adevărul lor furnizează rațiunea naturală a aplicării lor practice. Mai mult, se considera că societatea nu putea fi stabilă fără o religie uniformă instituționalizată care putea servi drept liant social și motivație absolută pentru loialitate și supunere față de regim. Această impresie era accentuată de războaiele religioase care pustiiseră Europa pînă la vremea aceea.

Cel puțin la nivel teoretic, afirmațiile lui Jonh Locke în *Scrisoarea despre Toleranță*¹² reprezintă un punct de plecare spectaculos pe ambele fronturi. Altfel vorbind, Locke este probabil cunoscut cel mai bine datorită demonstrației sale pline de forță că sistemul coerciției statale este inefficient în domeniul religios:

statul nu poate sili pe nimeni să intre în rai.¹³ Cel mult, poate cultiva ipocrizia exterioară.¹⁴ Dar, din multe puncte de vedere, o a doua intuiție, ascunsă spre finalul scrisorii lui Locke, este și mai semnificativă pentru timpurile moderne ale libertății religioase. În fragmentul în cauză, Locke afirmă:

„Dacă biserica, de aceeași religie cu prințul, ar fi considerată principalul suport al oricărui guvern civil, și aceasta nu pentru alt motiv, așa cum s-a arătat deja, decât că prințul este blînd, iar legile o favorizează, *cu cît mai mare ar fi siguranța guvernului, dacă toți supușii buni, indiferent cărei biserici ar aparține, fără nici o diferență din punct de vedere religios, bucurîndu-se de aceleași favoruri din partea prințului, și beneficiind în egală măsură de legi, ar deveni sprijinul și pavăza lui comună*, și dacă nimeni nu ar avea ocazia să se teamă de severitatea legilor, afară de aceia care fac rău vecinilor lor și atacă liniștea civilă!”¹⁵

Argumentul lui Locke în acest fragment era că, departe de a destabiliza un regim, toleranța și respectul puteau avea un efect exact invers. În contextul unei societăți pluraliste, un regim care respectă convingerile divergente va cîștiga sprijinul acelor pe care îi respectă, aceasta rezultînd într-o mult mai mare stabilitate decât aceea care poate fi obținută prin favorizarea grupul dominant. Ideea este că grupurile minoritare vor fi atît de recunoscătoare pentru acest respect, încît, în loc de a deveni centre de disensiune și potențială dezintegrare socială, se vor simți profund îndatorate și deci loiale regimului, asigurînd în consecință o mult mai mare stabilitate socială decât aceea care poate proveni din reafirmarea hegemoniei elementelor celor mai puternice în societate.

Această intuiție a pus bazele libertății religioase în regimurile contemporane. Contrar a ceea ce s-ar putea gîndi inițial (și a ceea ce se gîndea de secole), Locke susținea că respectul pentru libertatea alegerii în materie de religie (și, în general, în ceea ce privește concepțiile atotcuprinzătoare despre lume) este o sursă și a legitimității, dar și a stabilității regimurilor politice. Această intuiție a fost un fel de revoluție coperniciană în teoria politică, asemenea, în magnitudine, cu revoluția coperniciană a lui Kant în epistemologie și filozofie etică.¹⁶ Acolo unde Kant revoluționa filozofia prin reorientarea atenției dinspre obiectul exterior înspre obiectul interior, în înțelegerea lumii empirice, dar și în bazele eticii, Locke revoluționa politica, sugerînd că libertatea religioasă (și, prin extensiune, politică) putea cultiva ordinea politică din semințele religioase despre care se crezuse întotdeauna că ar fi izvorul absolut al anarhiei. Intuiția lockeană a deschis astfel posibilitatea unei alte perspective față de universul politic. Punînd respectul față de libertate în centrul constelației de valori și prin recunoașterea faptului că respectul pentru libertate și demnitatea indivizilor este el însuși un adevăr moral și religios de cel mai înalt grad, această revoluție a transformat bazele legitimării și stabilizării comunităților politice.

Experiența, mai întâi a regimurilor de toleranță în țări cu biserici instituționalizate și mai apoi a deplinei libertăți religioase în state neutre din punct de vedere religios, a fost revendicată de către intuiția lockeană. Această idee, inițial teoretică, a devenit un aspect central al „experimentului viu”¹⁷ al libertății religioase în Statele Unite. În ultimele două secole, idealul libertății religioase a câștigat o extrem de largă acceptare în întreaga lume. El este recunoscut în mod expres în toate declarațiile¹⁸ și convențiile¹⁹ internaționale importante asupra drepturilor omului, ca și în majoritatea covârșitoare a constituțiilor lumii.²⁰ Majoritatea constituțiilor europene²¹ și fiecare din constituțiile din emisfera vestică²² prevăd în mod expres o formă de protecție a libertății religioase. Există, desigur, diferențe semnificative în măsura și modalitatea în care acest ideal este îndeplinit în diferite țări.

În mod semnificativ, principiul libertății religioase se bucură de un sprijin sporit în interiorul tradițiilor religioase, ca și în cadrul societăților din ce în ce mai pluralizate și al guvernelor și constituțiilor lor. Una dintre cele mai semnificative dezvoltări din acest punct de vedere a fost marcată de enciclica papală *Dignitatis Humanae Personae*²³, însemnând recunoașterea internă în cadrul tradiției romano-catolice a importanței libertății religioase ca aspect al demnității umane. Progresul legat de al II-lea Conciliu din Vatican este reprezentativ pentru un model mult mai larg în cadrul multor tradiții religioase.²⁴ În general, există un consens crescând privitor la respectarea libertății religioase și protejarea acestui drept fundamental al omului, ca fiind determinantă pentru pace și stabilitate.

Consensul crescând în privința libertății religioase reflectă o nevoie mult mai generală de adresare raportată la realitatea pluralismului în plan global. Mișcarea din ce în ce mai liberă a forței de muncă a dus la sporirea pluralismului demografic în multe părți ale lumii. Printre altele, acest lucru a dus la creșterea semnificativă a populațiilor musulmane în diverse țări europene și la exercitarea unei presiuni substanțiale din partea indivizilor din țările lumii a treia, spre a se mișca spre nord și vest. Chiar făcând abstracție de erodarea uniformității pe care o provoacă asemenea mișcări, globalizarea însăși lărgeste simțul pluralității. Există încă, în multe părți ale lumii, enclave de omogenitate religioasă substanțială sau, cel puțin, există zone în care un grup religios sau altul este clar într-o poziție majoritară. Dar, la nivel global, nu există religii majoritare. Într-o lume care se restrânge și se interconectează, aderenții unei tradiții religioase a unei țări au legături puternice și directe cu coreligionarii lor din celelalte părți ale lumii. Astfel, nu numai că tradițiile religioase sînt în poziții minoritare; chiar aderenții la o tradiție majoritară într-o anumită zonă sînt conștienți de ce înseamnă să fii într-o poziție minoritară, avînd legături directe cu coreligionarii lor care sînt în această situație. Este posibil ca aceste modele ale pluralismului demografic global să determine libertatea religioasă și aplicarea intuiției lockeene înspre stabilizarea forței pluralismului respectat cam în același fel în care pluralismul american a pavat drumul instituțiilor pline de înțeles ale libertății religioase, cu două sute de ani în urmă.

Influența revoluției lockeene este încă limitată. Ea nu a atins toate sistemele legale și nu a penetrat toate sistemele credinței religioase. Forțele naționalismului, ale extremismului religios și alte forțe anti-liberale lucrează deseori împotriva acesteia. Chiar și acolo unde a prins rădăcini, implicațiile concrete ale dreptului la libertate religioasă sînt încă în dispută. Libertatea religioasă poate avea un spectru foarte larg de interpretare, de la variante seculariste care concep neutralitatea statului ca pavăză fundamentală a libertății religioase, pînă la variante în care religiilor minoritare li se permite practicarea separată a cultului lor, fiind altfel doar tolerate.

Mai mult, așa cum recunoștea Locke însuși, idealul libertății religioase nu este lipsit de limite. Dintr-o multitudine de motive istorice și culturale, Locke însuși a trasat aceste limite în modalități mult prea restrictive. Din varii motive, el considera că principiile sale generale privind toleranța religioasă nu se aplicau catolicilor, musulmanilor și ateilor.²⁵ Oricum, chiar dacă Locke avea o părere greșită despre aplicarea practică a principiilor sale de bază, el a pus în mod corect cel puțin trei întrebări care sugerează limitele exterioare ale libertății religioase și ale liberalismului însuși. Mai întii, pînă unde poate o societate să-i tolereze pe aceia care nu împărtășesc adeziunea la principiile toleranței și respectului reciproc? În al doilea rînd, pînă cînd poate o societate să-i tolereze pe aceia care nu-și respectă adeziunile, jurămintele și promisiunile (inclusiv adeziunea la însuși sistemul social)? Și, în al treilea rînd, în ce măsură poate societatea să-i tolereze pe aceia care sînt aplecați spre a o distruge, fie prin revolte interne, fie prin războaie internaționale? Aceste întrebări sugerează limite pe care trebuie să și le impună și cea mai liberală și mai tolerantă dintre societăți. Ele sugerează nevoia de a formula o normă a toleranței reciproce, o normă a îndeplinirii obligațiilor și o normă societală de autoapărare. Nu este acum locul de a formula conținutul acestor norme. Societăți diferite se vor apropia, fără îndoială, în mod diferit de aceste probleme. Ceea ce contează este că rămîne destul loc pentru recunoașterea faptului că principiile comunității pot fi susținute de grupuri diferite, venind cu concepții diferite și că aceste grupuri pot fi acceptate în societate așa cum sînt ele. A arăta un maxim respect față de o asemenea diversitate poate contribui cu putere la obținerea unei ordini sociale și la dezamorsarea presiunilor care s-ar înălța altfel pe marginea plăcilor tectonice ale diviziunilor culturale ale lumii.

IV. Un model comparativ pentru analiza libertății religioase

Pînă în acest punct am identificat diferite tensiuni culturale cu potențial de divizare religioasă și considerațiile compensatorii care i-au ajutat pe moderni, de la Locke încoace, să înțeleagă cum respectul față de religie și potențialul ei de divizare poate să rezulte în stabilizarea, mai degrabă decît în dezintegrarea unei societăți și a instituțiilor sale politice. Ne întoarcem acum la efortul de a furniza

un cadru comparativ pentru configurațiile posibile ale instituțiilor religioase și de stat și pentru modelele rezultante ale libertății religioase.

A. Condiții preliminare ale libertății religioase

A gândi de la început, în cadrul oricărei reflecții generalizate, la libertatea religioasă, înseamnă a recunoaște că există anumite condiții preliminare care trebuie îndeplinite înainte ca libertatea religioasă să se nască. Pe scurt spus, trebuie să existe anumite măsuri pentru (1) pluralism, (2) stabilitate economică și (3) legitimitate politică în cadrul societății în cauză. În plus, (4) trebuie să existe dorința, din partea diferitelor grupuri religioase și a aderenților lor, de a trăi împreună. Fiecare dintre aceste condiții preliminare merită o analiză pe larg, dar aici nu ne putem permite decât comentarii scurte.

1. Pluralismul minimal

Pînă cînd apare, într-o anumită măsură, divergența în sistemele de credință fundamentaliste, problema libertății religioase nici măcar nu se ridică. Ne putem imagina, de exemplu, o societate primitivă în care toți membrii comunității împărtășesc aceeași concepție privind natura universului fizic și moral și în care consensul este atît de general încît nu se va ridica problema libertății religioase și a dizidenței.

Date fiind tendințele umane spre contradicție și luptă, în ceea ce privește probleme fundamentale, e greu de imaginat că o asemenea uniformitate socială primară ar dura prea mult. Această dificultate este evidentă chiar în familiile nucleice și este mult mai posibil ca ea să se nască în societățile cît de cît complexe. Pe de cealaltă parte, ne putem imagina societăți care durează lungi perioade și în care concepțiile religioase dominante ajung la consens efectiv. Unele comunități medievale creștine funcționau, fără îndoială, în acest fel.

La fel, ne putem imagina o societate care-și menține sentimentul propriei uniformități prin considerarea dizidenților ca ciudați sau străini. Și-atunci diferențierea grupului poate obtura ivirea pluralismului incipient. Fiecare grup aderă la propria sa înțelegere a lumii. Luptele dintre grupurile rivale sînt înțelese ca bătălii pentru impunerea unei concepții asupra alteia. Mai ales dacă ieșirea (sau expulzarea) dintr-un grup este ușoară, grupul inițial rămîne omogen, iar nevoia de libertate religioasă nu este percepută. Dizidența apare ca trădare sau măcar ca semn al outsiderului. Problema libertății religioase începe să se ridice doar cînd diferențele între concepții trebuie luate în serios, ca parte de neevitat a comunității care contează.

Orbirea culturală poate juca un rol similar în obturarea nevoii de protecție a libertății religioase. Grupurile europene dominante au eșuat adesea în manifestarea unui respect adecvat față de sistemul de credințe al grupurilor indigene, în decursul perioadelor de colonizare. La fel, pînă și birocrații laici plini

de bune intenții eșuează în perceperea felului în care o reglementare aparent de rutină poate avea grave consecințe adverse pentru o anumite comunitate religioasă. Distanța dintre outsiders și marginalizați este foarte mică.

2. Stabilitatea economică

În situații de necesitate stringentă, preocuparea față de libertatea religioasă pare să aibă o prioritate redusă în comparație cu satisfacerea nevoilor economice de bază. În Europa de Est, de exemplu, rezolvarea crizei economice pare să fie o preocupare mai urgentă decât lărgirea libertății religioase. Faptul că libertatea religioasă poate exista în țări cu economie foarte slab dezvoltată sugerează că pragul acesteia nu este foarte ridicat. Și se poate întâmpla ca, pur și simplu, atunci când criza economică este suficient de acută, nici un regim să nu fie destul de stabil pentru a-și permite garanții efective ale libertății religioase. Dacă orientări religioase diferite au opinii diferite privind rezolvarea crizei economice, acest lucru poate exacerba instabilitatea politică și poate reduce înclinarea regimului de a ocroti libertatea religioasă. Pe de altă parte, credința religioasă poate ajuta oamenii să îndure greutățile economice (un adevăr parțial dincolo de etichetarea de către Marx a religiei ca „opiu pentru popor”) și poate contribui la productivitatea economică (de exemplu ideea lui Weber că etica protestantă a contribuit la productivitatea capitalismului). Mai mult, se pare că există o legătură între nivelul productivității economice și protecția efectivă a libertății religioase.

3. Legitimarea politică

Din moment ce religia poate fi o puternică forță de legitimare (sau delegitimare) într-o societate, probabilitatea de a ajunge la libertate religioasă este cu atât mai mică, cu cât legitimitatea politică a regimului este mai mică. Este probabil că un asemenea regim fie că va exploata puterea de legitimare a unei religii dominante (cu riscuri simultane de a oprima grupurile dizidente), fie că va considera religia în general ca o amenințare. În oricare dintre cazuri, libertatea religiei are de suferit.

Stările de necesitate pot rezulta fie din instabilitatea economică sau politică, fie din amenințările naturale sau străine (sau din orice combinație a celor anterioare), dar în oricare dintre cazuri, nu este surprinzător să se producă derogări ale drepturilor la libertate religioasă în timpul perioadelor de necesitate. Nu sugerez că această stare de fapt este bună²⁶, doar că ea nu este surprinzătoare.

4. Respectul religios al drepturilor aceloră de altă credință

Libertatea religioasă pentru toți nu este posibilă în contextul în care un grup religios nu numai că respinge credințele altui grup, dar nu dorește să trăiască împreună cu acesta. Dacă grupul intolerant este dominant, el va persecuta aderenții celui alt grup. Dacă nu, este probabil ca el să atragă persecuția religioasă, datorită eforturilor de a-și afirma concepția religioasă. În oricare din situații, libertatea religioasă nu va fi deplină în cadrul comunității, deoarece va exista cel puțin un grup care se va simți inhibat în afirmarea concepțiilor religioase.

Această problemă poate fi rezolvată numai dacă există într-o tradiție religioasă baze care invită la toleranță sau respect pentru drepturile celor care au convingeri divergente. Din fericire, există resurse în cadrul majorității tradițiilor religioase care susțin acordarea acestui respect, celorlalți. În cadrul tradiției romano-catolice, există edictul Vaticanului II în *De Libertate Religiosa*.²⁷ În cadrul islamului, există doctrina tolerării „popoarelor Cărții”.²⁸ Consiliul Mondial al Bisericilor a promulgat numeroase edicte ale libertății religioase.²⁹

Învățăturile religioase aidoma celor dinainte, care încurajează toleranța și respectul, nu sînt întotdeauna atît de extinse pe cît ne-am putea dori și nu sînt întotdeauna traduse la maximum în practică. Dar ele asigură cel puțin un punct de plecare ce face posibilă libertatea religioasă.

B. Relația dintre drepturile la libertate religioasă și separarea biserică—stat

Odată încheiată analiza anterioară a condițiilor preliminare ale libertății religioase, ne putem ocupa de analiza comparativă a diferitelor tipuri ale sistemelor biserică—stat. Gradul de libertate religioasă într-o anumite societate poate fi evaluat în funcție de două dimensiuni: una implicînd gradul în care acțiunea statului împovărează credința și comportamentul religios și alta implicînd gradul de identificare între instituțiile guvernamentală și religioasă.³⁰ În Statele Unite, datorită formulării clauzei religioase a Primului Amendament al Constituției Statelor Unite³¹, aceste două dimensiuni sînt considerate ca, respectiv, aspecte ale „liberului exercițiu” și „instituției” libertății religioase. Dar, în scopuri comparative, este bine să gîndim mai larg în termeni ai diferitelor grade ale gîndirii religioase și identificării dintre biserică și stat.

În gîndirea laică, cel puțin, există tendința de a considera că există o corelație lineară directă între aceste două valori, care poate fi reprezentată ca în figura 1:

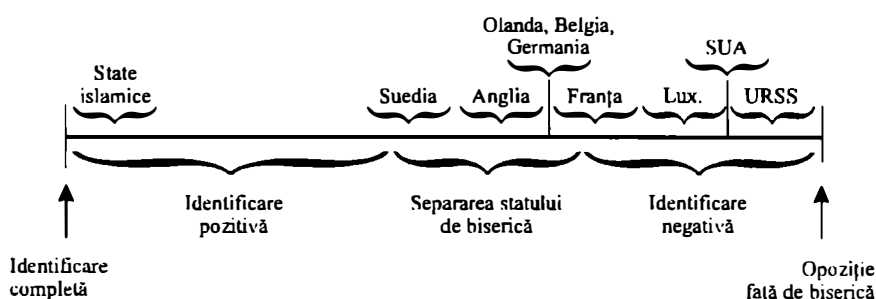


Figura 1.

Firește că graficul simplifică lucrurile la maximum. Primele dificultăți se ridică în legătură cu gradul de identificare dintre biserică și stat și corelarea acestuia cu starea libertății religioase. Puține instituții religioase au fost vreodată atât de totalitare încât să ajungă la identificarea totală dintre biserică și stat. Pe măsură ce se tinde spre această situație extremă, se observă clar lipsa libertății religioase. Aceasta este mai ales adevărat pentru aderenții religiilor minoritare, dar pînă și religia majoritară are de suferit din cauza implicării exagerate a statului în reglarea problemelor ei sau datorită apatiei care rezultă din dependența excesivă a instituției religioase de stat.

La celălalt capăt al stării de identificare dintre biserică și stat, lucrurile par și mai confuze. Simplul fapt că statul nu are o biserică oficială nu înseamnă neapărat că există un regim de separare, caracterizat de o riguroasă non-identificare cu religia. Mai mult, există o considerabilă neînțelegere privind configurația exactă a relației dintre stat și biserică și se poate foarte bine ca această configurație să difere de la o cultură la alta. Mai mult, nu este clar dacă neidentificarea marchează cu exactitate capătul acestei stări anume. Neinstituționalizarea și separarea pot fi puncte

Identificare biserică—stat



Libertate religioasă

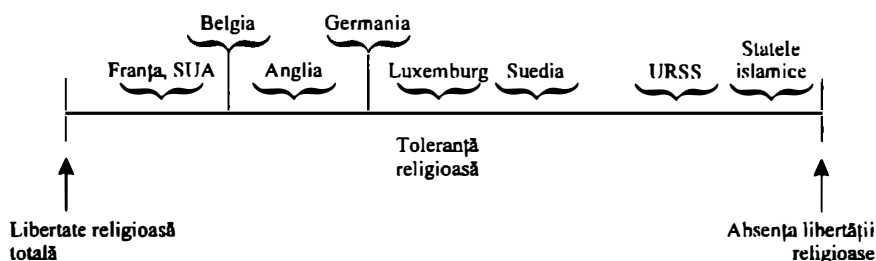


Figura 2.

intermediare de-a lungul unei stări mai ample care se sfârșește, de fapt, cu identificarea „negativă”, adică ostilitate față de sau persecuție. Dar dacă persecuția este prezentă la ambele extreme ale stării de identificare biserică—stat, nu este clar în ce fel această stare se corelează cu aceea a libertății religioase.

Gradul de confuzie devine evident dacă privim o încercare a unui autor³² de a grupa țările în cadrul acestor două stări, așa cum se arată în figura 2 (pag. 19).

Se pot pune la îndoială câteva aspecte ale diagramei anterioare. De exemplu, în ceea ce privește starea identificării, nu este complet clar de ce există un grad mai mic de identificare în Belgia decât în Anglia sau de ce Statele Unite trebuie amplasate între Franța și Luxemburg. Gruparea tuturor statelor islamice este incorectă, deoarece nu ține cont de diferențele dintre regimuri. Este de asemenea important să ne reamintim că, de-a lungul istoriei, regimurile islamice au fost de altminteri mult mai tolerante decât pandantele lor creștine. URSS-ul nu mai există, desigur, dar chiar și la începutul anilor '80, când a fost concepută această diagramă, existau diferențe considerabile în cadrul blocului comunist. Pe scurt, ordinea din diagramă, stabilită în funcție de gradul de identificare este simplificatoare și, într-o oarecare măsură, bazată mai mult pe stereotipuri decât pe realitatea empirică. Multe din ierarhizările libertății religioase par la fel de arbitrare. Dar reordonarea minoră a unora dintre aceste ierarhizări eșuează în rezolvarea dilemelor fundamentale, cum ar fi de ce statele amplasate în capete opuse ale graficului sînt așezate atît de aproape unele de celelalte în graficul libertății religioase.

Răspunsul la această aparentă dilemă constă în regîndirea stării de identificare dintre biserică și stat, ca pe o buclă corelată cu starea libertății religioase, așa cum se vede în figura 3:³³

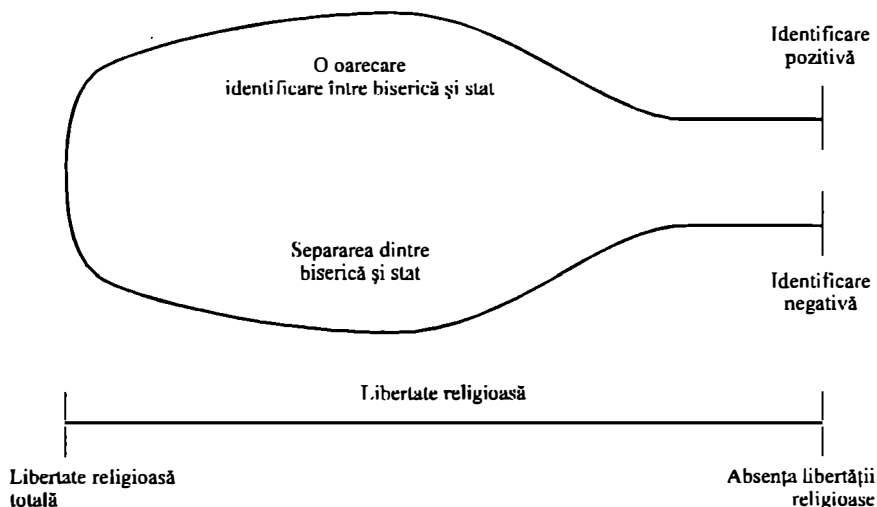


Figura 3.

Acest model reflectă cu exactitate faptul că și identificarea pozitivă puternică, și cea negativă puternică dintre biserică și stat se corelează cu niveluri scăzute ale libertății religioase. În ambele situații, statul adoptă o atitudine bine definită față de una sau mai multe religii, lăsând prea puțin loc dizidențelor.

Modelul surprinde de asemenea o realitate înrudită, dar mai puțin evidentă. Schimbările în regimuri politice se mișcă deseori dus-întors între pozițiile extreme de la capetele graficelor de identificare, sărind peste pozițiile intermediare, mai moderate. Astfel, istoria experienței biserice—stat în Spania reflectă schimbarea radicală de la un regim care susținea puternic biserica instituționalizată, la un regim secular, anticlerical.³⁴ În alte cazuri, regimurile fundamentaliste pot fi reprezentate de regimuri radical seculare și invers.

Un alt aspect semnificativ al libertății religioase, clarificat de acest model, este că nu se poate presupune pur și simplu că, pe măsură ce separarea biserice—stat este mai rigidă, va crește și libertatea religioasă. La un moment dat, separaționismul agresiv devine ostilitate îndreptată spre religie. Insistența mecanică asupra separării cu orice preț, poate duce, în cadrul sistemului, la insensibilitate neatentă și, în final, la persecuție intenționată. Constituțiile staliniste aveau, în general, prevederi foarte ferme de separare a bisericii de stat, dar cu greu am putea susține că libertatea religioasă era maximă. Mai degrabă acest lucru era conceput ca o cerință a excluderii religiei din orice domeniu în care statul era prezent. Dar în statul totalitar, marginalizarea pînă la excludere totală a religiei, a devenit o cerință practică. Insistența seculară cu care, în alte țări, se cere ca religia să fie limitată la din ce în ce mai redusă „sferă privată”, deși într-adevăr mai puțin extremistă, poate avea rezultate asemănătoare în marginalizarea vieții religioase și reducerea libertății religioase.³⁵

Odată recunoscute trăsăturile generale anterioare ale libertății religioase și graficele de identificare, putem începe să vorbim despre subtilități care ne ajută să descriem subcaracteristici semnificative ale celor două stări. Aceste subcaracteristici, la rîndul lor, ne ajută să identificăm diferențele izbitoare între sistemele naționale ale libertății religioase.

Reîntorcîndu-ne pentru început la starea identificării, ea poate fi concepută ca o reprezentare a unei serii de tipuri de regimuri biserice—stat. Începînd la capătul identificării pozitive, dăm peste **teocrațiile absolute** de tipul pe care-l asociem îndeobște cu concepțiile stereotipe ale fundamentalismului islamic. De fapt, un întreg spectru de regimuri este posibil în teoria musulmană, depinzînd de scopul conferit credinței interne musulmane privitor la toleranță și depinzînd de asemenea de măsura în care interpretarea flexibilă a Șariei creează un spațiu normativ pentru modernizare.³⁶

Biserici de stat. Noțiunea de „biserică de stat” este vagă și poate în fapt să acopere un spectru larg de configurații posibile biserice—stat, cu implicații diferite pentru libertatea religioasă a grupurilor minoritare. La o extremă, un regim cu o biserică de stat, căreia i se garantează un monopol strict impus asupra problemelor

religioase, este îndeaproape înrudit cu o guvernare teocrată. Spania sau Italia, în anumite perioade, sînt exemple clasice. Următoarea poziție este deținută de țări care au o religie instituționalizată care tolerează un set restrictiv de convingeri divergente. O țară islamică tolerînd „popoarele Cărbii”³⁷ (dar nu altele) este un exemplu; o țară cu o biserică creștină de stat care tolerează un anume număr de culte majore, dar în detrimentul altora, ar fi un altul. Următoarea poziție este o țară care menține o biserică de stat, dar garantează un tratament egal tuturor celorlalte credințe religioase. Marea Britanie este exemplul potrivit.

Biserici dominante. Următoarea categorie constă din regimuri în care puțin mai lipsește să se afirme că o anume biserică este biserica oficială a unei națiuni, recunoscîndu-se că o anume biserică ocupă un loc special în tradiția țării. Aceasta este relativ tipic în țări unde predomină romano-catolicismul și s-a adoptat, relativ recent, o nouă constituție (cel puțin de la Vatican II).³⁸ Biserica dominantă este în special recunoscută, dar constituția țării prevede că alte grupuri sînt îndreptățite la o protecție egală. Uneori dominanța este relativ inofensivă și se limitează strict la recunoașterea faptului că o anume tradiție religioasă a jucat un rol important în istoria și cultura unei țări. În alte cazuri, dominația operează în fapt ca o metodă de-abia camuflată de păstrare a prerogativelor regimului, menținînd totuși aparențele oficiale ale unui regim mai liberal.

Regimuri cooperaționiste. O altă categorie de regimuri nu garantează un statut special bisericilor dominante, dar statul continuă să coopereze îndeaproape cu bisericile, într-o multitudine de feluri. Germania este prototipul acestui regim, deși cu siguranță că nu este singura.³⁹ Foarte important este că statul cooperaționist poate asigura o finanțare semnificativă diferitelor activități legate de biserică, cum ar fi educația religioasă sau întreținerea bisericilor, salariile clerului și a.m.d. Foarte des în aceste regimuri, relația cu bisericile este condusă prin acorduri speciale, concordate ș.a. Spania, Italia și Polonia, ca și cîteva țări din America Latină se conduc după acest model. Statul poate, de asemenea, coopera la strîngerea contribuțiilor (de exemplu reținerea din salariu a „taxei bisericești” în Germania). Țările cooperaționiste au frecvent modele de ajutor sau asistență de care beneficiază mai ales cultele mai largi. Oricum, ele nu sprijină cu precădere vreo religie și, de fapt, acordă tratament egal tuturor organizațiilor religioase. Deoarece comunități religioase diferite au nevoi diferite, programele cooperaționiste pot ridica probleme mai complexe ale tratamentului egal al cultelor diferite. Statul poate foarte ușor să alunece de la cooperare la modele preferențiale. De asemenea, față de regimuri mai separatiste, se ridică chestiuni mai complexe de protejare a autodeterminării și autonomiei interne a organizațiilor religioase.

De notat că, în anume cazuri, o abordare cooperaționistă poate fi necesară într-o perioadă de tranziție. De exemplu, datorită stării bisericilor după comunism, în Europa Centrală și de Est și în fosta URSS, dreptatea reparatorie pare să ceară returnarea unor largi proprietăți abuziv luate de la diferite biserici. Acest proces de restituire va presupune neapărat multă cooperare între stat și biserici, dar nu este

complet clar dacă acest proces va fi condus în așa fel încât să ducă la restaurarea modelelor de cooperare sau dacă acea cooperare necesară va fi pur și simplu tranzitorie, pe când politica pe termen lung este stabilirea unui regim mai voluntarist.

Regimurile acomodationiste. Un regim poate insista pe separarea bisericii de stat și totuși să se mențină într-o postură de neutralitate binevoitoare față de religie. Acomodationismul poate fi considerat un cooperationism fără prevederea vreunei subvenții financiare directe pentru biserică sau educația religioasă. Un regim acomodationist nu va avea scrupule în recunoașterea importanței religiei, ca parte a culturii naționale sau locale, în recunoașterea simbolurilor religioase în locuri publice, permiterea impozitelor, a dietelor, sărbătorilor, Sabatului și a altor tipuri de excepții ș.a.m.d. Mulți specialiști din Statele Unite consideră că clauza religioasă în SUA ar trebui concepută ca să permită o abordare mai acomodationistă a libertății religioase.⁴⁰ A se observa că dezvoltarea statului mărește nevoia de acomodare. Pe măsură ce influența statului devine mai puternică și poverile reglementărilor se extind, refuzul de a face excepții sau de a se acomoda poate duce la ostilitate.

Regimurile separaționiste. Așa cum am sugerat în comentariile anterioare privind separarea stalinistă dintre biserică și stat, sloganul „separarea biserică—stat” poate fi folosit pentru a acoperi un spectru destul de larg și diversificat de regimuri. La capătul benign, separaționismul diferă relativ puțin de acomodationism. Principala diferență este că separaționismul, așa cum sugerează și numele, insistă pe o separare mai rigidă între biserică și stat. Orice sugestie de ajutor public pentru religie este considerată nepotrivită. Simbolurile religioase, cum ar fi leagănele de Crăciun, în locuri publice, nu sînt permise. Chiar subvențiile indirecte pentru religie, prin reducerea impozitelor sau scutirea de impozit sînt fie suspecte, fie interzise. Garantarea exceptării de la lege pe baze religioase este considerată un favor nepermis pentru religie. În școlile publice nu este permisă nici o învățătură religioasă sau îndoctrinare de orice fel (deși unele învățături despre religie, dintr-un punct de vedere obiectiv, pot fi permise). Referirea la premise religioase în dezbateri publice este etichetată ca atentînd la principiul separării bisericii de stat. Membriilor clerului nu li se permite deținerea de funcții oficiale.⁴¹

Forme mai extreme ale separaționismului încearcă să rupă total religia de viața publică. Una dintre formele posibile este întărirea monopolului statului asupra anumitor forme de servicii educaționale sau sociale. În domeniul educației statul poate interzice școala cu profesor particular, școlile private sau le poate supune pe ambele unor cerințe de acreditare atît de severe, încît să fie imposibil ca educația religioasă independentă să funcționeze. Regimuri diferite vor judeca în mod diferit măsura în care căsătoria religioasă este recunoscută. O sumă de servicii sociale sau de caritate (inclusiv asistența medicală) pot fi reglementate în așa fel încît organizațiilor religioase să le fie greu să-și ducă activitatea în acest domeniu. „Separația”, în cel mai controversat deghizament, cere ca religia să se

retragă din orice domeniu pe care statul dorește să-l ocupe, dar nu e deranjată de reglementările intruzive ale statului și intervențiile sale în problemele religioase.

Insensibilitatea. Suprapunându-se peste anumite forme ale separatismului, acesta este un model recurent al insensibilității birocratice sau legislative față de nevoile religioase distincte. Deseori birocrății refuză să distingă între un comportament reglat de aranjamente laice (de exemplu reglarea planificării folosirii pământului, diviziunea muncii, impozitarea în funcție de activitățile de afaceri laice) și reglementarea unui comportament similar în funcție de aranjamentele religioase. În multe cazuri, înlesniri destul de simple pot rezolva satisfăcător problemele religioase. Reglementărilor formulate inițial le lipsește deseori suflul antireligios; aceia care le-au formulat erau pur și simplu inconștienți de implicările religioase ale reglementărilor lor. La un moment dat, cei afectați de povara neintenționată aduc problema în fața oficialităților din guvern. În acest moment, se poate găsi o înlesnire rezonabilă, dacă nu, insensibilitatea va cădea în persecuție conștientă. Partea impertinentă a insensibilității este privilegierea subtilă sau fățișă a tendinței principale sau a grupurilor dominante. Este mult prea ușor ca oficialitățile statului care lucrează cu grupuri religioase importante să devină mai puțin sensibile la nevoile grupurilor mai mici și să le desconsidere.

Ostilitatea și persecuția deschisă. Testul acesteia îl reprezintă felul în care sînt tratate grupurile religioase mici. Oficialitățile din guvern persecută rareori grupurile religioase mai mari (deși acest lucru nu era neîntîlnit în țările comuniste). Persecuția poate lua forma încarcerării acelor care insistă să acționeze conform unor credințe religioase diferite. În formele sale cele mai sfruntate, duce la „epurarea etnică” sau, mai extrem, la genocid. Probleme mai tipice implică forme mai puțin dramatice de blocare birocratică, avînd efectul cumulativ al impietății serioase a libertății religioase. Acestea pot lua forma negării sau întîrzierii înregistrării (garantarea statutului oficial), obstrucționării aprobărilor de folosire a terenului și așa mai departe.

Avînd aceste categorii anterioare în minte, relația dintre graficul mai rafinat de identificare și acela al libertății religioase poate fi construit ca în figura 4 (pag. 25).

Ar încăpea aici cîteva precizări legate de tipul de regim care ar trebui considerat ca favorizînd la maximum libertatea religioasă. Opinia mea este că regimurile acomodaționiste sînt cele mai îndreptățite să ocupe această poziție. Experiența istorică arată că libertatea religioasă maximă tinde să fie împlinită atunci cînd identificarea bisericii—stat se face la modul acomodaționist sau de separare neostilă. Desigur că libertatea religioasă substanțială poate exista de asemenea în regimurile bisericești cooperaționiste sau sprijinite de stat, cel puțin acolo unde adevărata egalitate religioasă este prezentă. Oricum, există în aceste regimuri întotdeauna sentimentul că comunitățile religioase mai mici au un statut de rangul doi și, în măsura în care finanțele publice sprijină direct programele

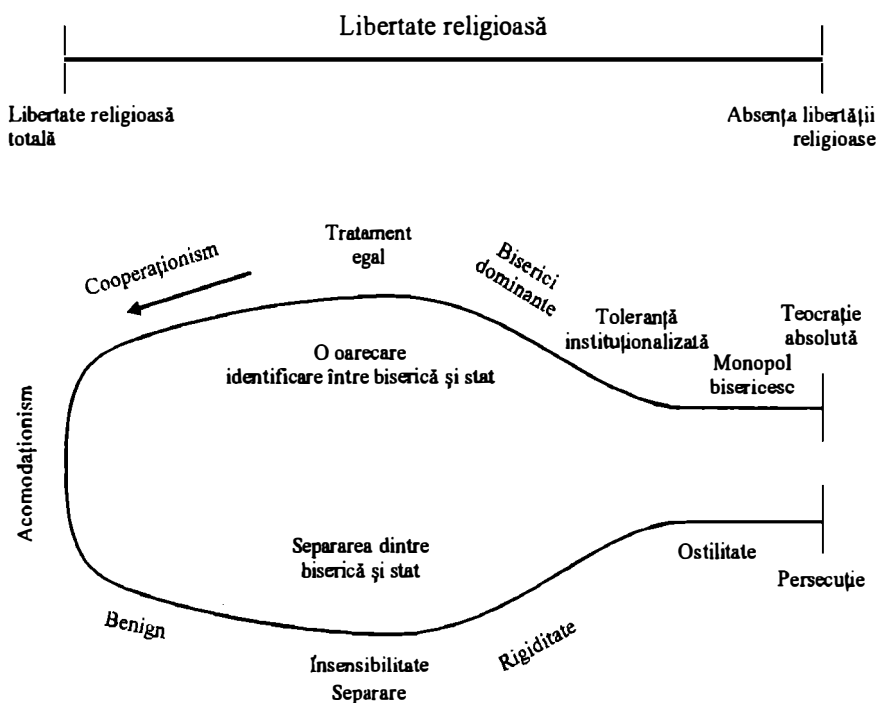


Figura 4.

principalelor biserici, există sentimentul că membrii minorităților religioase sînt forțați să sprijine programe religioase cu care nu sînt de acord. În ceea ce privește regimurile separaționiste și acomodaționiste, acomodaționismul e la vîrf în aranjamentele contemporane, azi cînd „statul performanței” secular modern s-a născut, cu dimensiunile lui de bunăstare și posibilitățile de reglementare. Pe măsură ce acțiunea și influența statului penetrază din ce în ce mai mult viața socială, insistența încăpățînată către separare, poate aluneca foarte ușor în marginalizarea religiei. Mai mult, odată cu proliferarea reglementărilor, există o cerere crescîndă de exceptare care poate înlesni cu înțelegere nevoile religioase. În ultimă instanță, dacă acomodarea se poate realiza fără dificultăți nedorite, un regim care nu reușește să se acomodeze manifestă un grad mai scăzut de libertate religioasă.

Susținătorii separării mai stricte tind să invoce ideile egalității care contrazic acomodarea.⁴² A înlesni nevoi sau practici religioase, spun ei, implică inevitabil acordarea unui tratament special indivizilor sau grupurilor religioase, ceea ce violează exigența neutralității statului și protecției egale. Acest argument scapă din vedere faptul că tratamentul diferențiat nu violează neapărat normele egalității, dacă există o bază

rațională pentru diferențiere. Protejarea drepturilor la libertate religioasă nu asigură numai o bază rațională, dar și o justificare obligatorie unor înlesniri rezonabile. În ultimă instanță, a face asemenea înlesniri (sau, după caz, a folosi cele mai puțin împovărătoare metode (din punctul de vedere al practicii religioase afectate) este cea mai bună metodă de a se asigura că demnitatea persoanelor de credințe religioase diferite este respectată în mod egal. A-i trata pe ceilalți cu înțelegerea diferențelor lor, arată mult mai mult respect decât a-i așeza pe toți pe patul egalizator al lui Procust.

Diferențele în context cultural sau istoric pot de asemenea afecta abordarea particulară care favorizează la maximum libertatea religioasă într-o anumită țară. De exemplu, înlesnirea educației religioase în școli poate fi mai importantă într-o țară ca Germania, unde secularizarea școlilor este asociată istoric cu persecutarea religioasă din *Kulturkampf*⁴³ a lui Bismarck și *Kirchenkampf*-ul nazist.⁴⁴ În Statele Unite, din contră, introducerea stilului de educație îndoctrinant în școlile publice ar fi resimțit ca o violare a unor îndelungi tradiții în raportul dintre biserică și stat. Mai general, deseori un comportament în mare asemănător poate să aibă înțelesuri culturale diferite, în medii naționale diferite. Libertatea religioasă trebuie să fie sensibilă la aceste realități sociale diferite.

Bucă identificării biserice—stat nu este folositoare numai în compararea tipurilor de configurare instituțională, dar și pentru a avea reperele constituționale în vedere. Este folositor să observăm, de exemplu, că, adesea, ferm polarizatele dezbateri constituționale din Statele Unite sînt de fapt dezbateri în legătură cu opunitatea unui spectru destul de îngust de opțiuni instituționale. Viziunea structurii posibilelor configurații diferite ajută la sensibilizarea față de riscurile alunecării treptate a unui regim în altul. Din nefericire, deoarece instituțiile religioase și guvernamentale se luptă pentru influență și prestigiu, și fiindcă acomodarea nu este neapărat calea birocratică a minimei rezistențe, tendința naturală în sistem se desfășoară în direcțiile care diverg de la respectul optim al libertății religioase. Acest lucru înseamnă că vigilența este necesară și că remediile legale care pot contrabalansa această derivă sînt vitale.

V. Arheologia normelor internaționale ale libertății religioase

A. Orizontul din ce în ce mai larg al libertății religioase

După analiza anterioară a structurii identificării, este timpul să ne întoarcem la o analiză mai detaliată a structurii însăși libertății religioase. Pozițiile în cadrul acestui spațiu reflectă etapele istorice ale desfășurării libertății religioase. Diferitele etape ale acestei dezvoltări rămîn vizibile ca și „straturi” în documentele drepturilor internaționale ale omului. Un raport complet al istoricului măsurilor de protecție legale în acest domeniu ar trebui să înceapă odată cu documentele clasice ale secolului XVIII⁴⁵ care sînt „bunicii” celor mai actuale prevederi ale libertății religioase. În scopurile de față, oricum, „arheologia” de bază a

drepturilor religioase ale omului (și un sens corespunzător pentru pozițiile posibile în spațiul libertății religioase) poate fi dezvăluit în suficientă măsură de elucidarea Articolului 9 al Convenției Europene pentru Apărarea Drepturilor Omului și a Libertăților Fundamentale.⁴⁶

Articolul 9 este virtualmente identic cu Articolul 18 al Pactului Internațional al Drepturilor Politice și Civile⁴⁷ și este o paralelă a Convenției Americane a Drepturilor Omului.⁴⁸ Pe scurt, el reflectă nașterea unui consens în materie de libertate religioasă. În același timp, în Articolul 9 se pot discerne straturile concepțiilor mai vechi și mai înguste privind libertatea religioasă, care s-au sedimentat de-a lungul lărgirii istorice a libertății religioase, peste timp, până când acoperitoarele măsuri moderne de protecție au fost obținute. Scopul meu, în această secțiune, este descrierea arheologiei acestor concepții din ce în ce mai largi asupra libertății religioase, pentru a putea aprecia pe deplin orizontul și înțelesul prevederilor moderne.

Articolul 9 sună după cum urmează:

1. Orice persoană are dreptul la libertatea de gândire, de conștiință și de religie; acest drept include libertatea de a-și schimba religia sau convingerea, precum și libertatea de a-și manifesta religia sau convingerea în mod individual sau colectiv, în public sau în particular prin cult, învățămînt, practici și îndeplinirea ritualurilor.
2. Libertatea de a-și manifesta religia sau convingerile nu poate fi obiectul altor restrîngerii decît acelea care, prevăzute de lege, constituie măsuri necesare, într-o societate democratică, pentru securitatea publică, protecția ordinii, a sănătății sau a moralei publice ori pentru protejarea drepturilor și libertăților altora.

Primul lucru care se observă la Articolul 9 este că se aplică „oricărei persoane”. Aceasta este una dintre realizările fundamentale ale legii libertății religioase în acest secol și, în acest sens, reprezintă o universalizare relativ recentă a revendicărilor libertății religioase. Contrar modelelor anterioare ale libertății religioase, măsurile de protecție nu se limitează la cetățeni. Străinii rezidenți și aceia prezenți temporar în țară sînt de asemenea incluși. Mai mult, dreptul nu este numai la îndemîna credincioșilor. Mai ales de la sfîrșitul celui de-al II-lea război mondial, a devenit lucru recunoscut că dreptul la libertatea de gândire, conștiință și religie se extinde la filozoficele *Weltanschauungen*, dar și la orientările religioase mai tradiționale. În final, în timp ce termenul „orice persoană” poate fi conceput ca aplicîndu-se numai persoanelor naturale, lectura contemporană protejează și dreptul asociațiilor religioase ca entități sau grupuri, căci libertatea religioasă poate deseori să fie protejată cel mai bine prin recunoașterea dreptului la autonomie al comunităților religioase.⁴⁹ Pe scurt, libertatea religioasă a ajuns să fie recunoscută ca o valoare universală. Această idee a suferit atacuri din ce în ce mai puternice în ultimii ani, mai ales în cercurile musulmane unde normele de libertate religioasă au fost deseori percepute ca

parte a atacului imperialismului occidental asupra culturii islamice⁵⁰, și rămîne de văzut dacă această „universalizare” a libertății religioase va rămîne o realizare perpetuă — un fel de temelie împărtășită de toate regimurile care se vor ivi — sau va sucomba presiunilor naționalismului (care susține adesea că libertatea religioasă trebuie garantată numai cetățenilor) și particularismului.⁵¹

Corespunzător clauzei din deschiderea Articolului 9, ne putem imagina un regim maxim restrictiv, care permite doar *libertatea internă a religiei* și limitează libertatea religioasă la minimul posibil, din punct de vedere psihologic: libertatea de a crede și gândi după dorință, atîta vreme cît nu apare nici o manifestare exterioară a unei asemenea credințe. Dacă este ușor de conceput astăzi că pînă și gîndirea interioară și procesul credinței pot fi subminate de droguri sau tehnologii moderne, libertatea internă a religiei este miezul ascuns al libertății religioase pe care legea pur și simplu nu-l poate desființa fără a lua măsuri extraordinare. Dihotomia „credință—acțiune” a clauzei religioase a dreptului cazuistic al secolului al XIX-lea în Statele Unite este o urmă a acestei concepții extrem de înguste și datează de pe vremea gînditorilor secolelor XVII și XVIII. Această concepție este evident nesatisfăcătoare din perspectivă contemporană. O libertate care poate fi respectată în Arhipelagul Gulag nu prea își merită numele.

O variantă ușor îmbunătățită a libertății religioase poate fi descrisă ca „*libertatea vetrei*” — tipul de libertate la îndemîna dizidenților de pe vremea Reformei și încă vizibil astăzi în „bisericele de cas” în regimuri restrictive cum ar fi Republica Populară Chineză.⁵² Ea este apropiată de libertatea internă a religiei, doar că credințele interne pot fi exteriorizate cel puțin între pereții casei, atîta vreme cît ele nu părăsesc acel așezămînt. În termenii Articolului 9, aceasta ar fi o libertate a religiei care ar putea fi practică numai „în particular”. Bineînțeles, Articolul 9 asigură măsuri de protecție mult mai largi, dar începuturile libertății religioase sînt încă vizibile în unele formulări ale sale.

Înrudită îndeaproape cu dreptul de a avea o credință și de a o practica în intimitatea minții sau a casei este „*libertatea de a-și schimba religia sau convingerea*”. Această libertate a trecut deseori nerecunoscută și, pînă azi, convertirea de la Islam la o altă religie nu este permisă în multe țări musulmane. Majoritatea sistemelor legale moderne protejează dreptul general de a alege și a schimba credința religioasă, dar urme ale inflexibilității mai vechi sînt evidente. De exemplu, legea recrutării îi exceptează pe cei care au obiecții de conștiință privind satisfacerea stagiului militar (sau prevede forme alternative), dar această lege nu este întotdeauna sensibilă la schimbările credinței religioase care apar odată ce o persoană a intrat în serviciul militar.⁵⁴ La fel, legislația muncii face înlesniri opiniilor religioase susținute la începutul angajării, dar nu neapărat schimbărilor ulterioare în opțiunile religioase ale unui lucrător și nici implicărilor neanticipate ale credinței unui muncitor în numirile ulterioare într-un post.⁵⁵ Pe scurt, dacă

sistemele legale moderne recunosc teoretic dreptul de a-și schimba credința religioasă, ele sînt adesea insuficient de sensibile la implicațiile practice ale acestui drept.

Este semnificativă observația că în Articolul 9 și alte prevederi similare ale altor documente privind drepturile omului, libertatea religiei, libertatea vetrei și în general libertatea de a avea și de a-și schimba religia sau credința nu pot fi reglementate de stat, în nici un fel. *Numai manifestările religioase pot fi reglementate*, și acestea în condiții restrictive identificate în subparagraful 2.⁵⁶ Aceasta este varianta mai sofisticată, de secol XX, a dihotomiei credință—acțiune. Dar să nu anticipăm.

Următoarea lărgire a libertății religioase, care se poate discerne în Articolul 9 este protejarea *libertății de cult*, concepută îngust. Ca problemă practică, cea mai umilă versiune a cultului religios nu se îndepărtează prea mult de vatră. Un credincios poate invita vecinii sau prietenii să i se alăture în cult, între pereții casei sale. La nivel extins, libertatea religiei poate fi concepută ca permițînd serviciul divin în grup, în biserici sau alte edificii, fără să permită vreo manifestare a credinței în afara unor asemenea clădiri „private”. Cultul, conceput în mod îngust, este protejat doar ca servicii divine ale cultului sau acte oficiale de practică religioasă, și nu ca alte forme de comportament motivat religios, cum ar fi vizitarea bolnavilor sau organizarea unui program de atletism pentru tineri. Obținerea dreptului la libertatea de cult, chiar în acest sens îngust, a însemnat, desigur, un semnificativ progres istoric. Pentru a ne da seama de limitele acestea, e suficient să ne gîndim la condiția credincioșilor în sistemul stalinist, care puteau să meargă la biserică, dar dacă o făceau își pierdeau slujbele și posibilitățile educaționale pentru copiii lor. Mai mult, modelul libertății de cult reflectă o concepție deosebit de îngustă asupra esenței religiei. Pentru credincioși, poate fi la fel de important să se angajeze în practici caritabile sau să țină posturile, ca și participarea la slujba religioasă.

Prezența termenului „cult” în Articolul 9 a fost o realizare importantă într-un stadiu incipient al dezvoltării libertății religioase. Dar Articolul 9 a trecut acum dincolo de acest nivel. Se recunoaște clar că drepturile la libertatea religioasă se extind la comportamentul *comun și privat* („în mod individual sau colectiv”). O parte din ceea ce face specificul libertății religioase este că, în mod tipic, ea are un element comunitar. A permite dreptul de a crede fără protejarea legăturilor și structurilor comunitare este o luare în derîdere a adevăratei libertăți religioase.⁵⁷

Mai mult, Articolul 9 extinde libertatea religioasă dincolo de sfera privată, pînă la așezămintele publice („*libertatea de a-și manifesta religia sau convingerea [...] în public sau în particular*”) În contrast cu alte drepturi la libertatea expresiei, cum ar fi libertatea cuvîntului, protecția libertății religioase în oricare regim modern trebuie să se extindă dincolo de credință și cuvînt, la comportament. Chiar și descrierea regimurilor care tolerează numai libertatea religioasă internă sau libertatea vetrei, înseamnă a invoca amintirile unor timpuri trecute, cînd libertatea religioasă era

ciuntită în mod oribil și inacceptabil. Sistemele drepte ale libertății religioase protejează astfel religia, în public sau în particular.

În sfârșit, Articolul 9 lărgeste libertatea religioasă dincolo de simplele manifestări religioase ale credinței și cultului, protejând dreptul la „*învățămînt, practici și îndeplinirea rîtualurilor*”. Astfel, grupurile religioase și indivizii trebuie să fie lăsați să-și propovăduiască religia în modul cel mai potrivit tradiției lor. Aceasta va avea de multe ori ramificații instituționale semnificative, deoarece multe religii au seminarii sau alte instituții teologice pentru educarea clerului. Este de asemenea vital ca organizațiile religioase și familiile să aibă dreptul de a educa generația următoare și pe cei convertiți sau potențialii convertiți. Dreptul independent la libertatea cuvîntului protejează multe din aceste practici, dar ideea de libertate religioasă implică mai clar nevoia de a proteja structurile instituționale de care este nevoie pentru a duce mai departe procesul de educare și transmitere a moștenirii și credințelor religioase. Libertatea religioasă presupune, de asemenea, cu claritate, dreptul de a practica și exercita credințele religioase — de a respecta posturile, de a ține sărbătorile religioase și sabbatul, de a participa la serviciile religioase comune și la ritualuri, de a se abține de la tratamentul medical, de a participa la hirotonisiri, de a ține tribunale religioase, de a se bucura de festivalurile religioase și așa mai departe. Fără această extindere în lumea exterioară, libertatea religioasă este în mare măsură inutilă.

A se observa că, deși libertatea religioasă, așa cum este ea formulată în Articolul 9 (și în alte documente ale drepturilor omului) este foarte largă, ea nu este nelimitată. Articolul 9 se referă fundamental la credințele religioase sau la alte convingeri adînc înrădăcinate și nu este atît de extins ca libertatea generală descrisă în expresii ca „viață, libertate sau proprietate” în clauza de dreaptă judecată a Statelor Unite, care este una dintre propozițiile fundamentale ale societăților libere moderne. Libertatea religioasă este un subset al libertății în general și se bucură de protecție sporită pentru că majoritatea societăților au recunoscut rolul special pe care-l joacă religia în viața indivizilor, a grupurilor și a societății. Articolul 9 protejează manifestările religioase care sînt cerute sau legate intim și profund de credințele religioase, dar nu neapărat tot ceea ce este motivat sau permis de credințele religioase.⁸ Majoritatea credințelor religioase permit indivizilor să candideze și să activeze politic, dar faptul că acest lucru este permis de o credință religioasă nu înseamnă că există și libertatea religioasă de a o face. Faptul că conștiința religioasă a unei femei îi va permite să facă un avort nu înseamnă că are și libertatea religioasă de a-l face. Granițele exterioare ale drepturilor la libertate religioasă rămîn difuze, dar este important să recunoaștem că există niște limite. Altfel, există riscul ca drepturile religioase fundamentale să se dizolve și să piardă înalta protecție pe care o merită.⁹

B. Restrîngerea limitărilor permisibile ale libertății religioase

Pînă acum am discutat arheologia drepturilor la libertate religioasă, așa cum s-au dezvoltat ele istoric și așa cum sînt încorporate ele la ora actuală în documentele internaționale ale drepturilor omului. Pentru a înțelege pe deplin structura spațiului libertății religioase, este oricum necesar să descriem nu numai orizontul lărgit al drepturilor religioase, dar și constrîngerile tot mai mari față de limitările guvernamentale asupra acestor drepturi, așa cum s-au manifestat ele în timp. Așa cum remarcam mai sus, este important să ne reamintim că singurele limitări permise sînt limitările de *manifestare* religioasă și probabil de manifestare publică. Nu sînt permise limitările asupra dreptului de a avea sau a-și schimba credința religioasă. Din nou, straturile istorice în dezvoltarea libertății religioase și a constrîngerilor exercitate sînt vizibile în formularea Articolului 9.

Istoria libertății religioase în perioada care urmează Reformei a început cu principiul *cuius regio eius religio*, enunțat în legătură cu Pacea de la Augsburg, din 1555⁶⁰ și continuat într-o formă mai liberală după Pacea de la Westfalia.⁶¹ Conform acestui principiu, prințul secular i s-a dădea dreptul de a dicta religia domeniului său pentru a asigura o populație omogenă din punct de vedere religios. Dizidenții se puteau muta pe un domeniu mai prietenos sau puteau practica libertatea vetrei, dar nu prea aveau de ales. Pe scurt, conducătorul secular sau statul cu acest regim avea puteri virtual discreționare în impunerea limitărilor asupra libertății religioase și era liber să împovăreze sau să interzică direct religiile care nu-i plăceau.

În comparație cu asemenea puteri discreționare, cerința care s-a născut la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, de a impune numai limitări general aplicabile, a fost un progres considerabil. Ideea de bază era că libertatea religioasă urma să fie recunoscută în limitele stabilite de lege, cu precizarea că numai legile neutre, de aplicabilitate generală urmau să conteze ca legi potrivite de limitare. Într-o faimoasă formulare care este încă recunoscută în legea constituțională germană, „fiecare corp religios își va reglementa și administra afacerile în mod independent, în limitele legii valabile pentru toți.”⁶² Statul era în continuare liber să impună orice fel de limitări dorea asupra bisericilor, dar sub constrîngerea *statului de drept*, el putea s-o facă numai dacă dorea să impună limitările în mod general asupra tuturor grupurilor religioase, inclusiv acelor dominante sau în alt mod favorizate. Variante timpurii ale libertății religioase, ca acelea enunțate spre sfîrșitul secolului al XVIII-lea, tindeau să presupună că această dominare a statului de drept asupra limitării libertăților religioase era suficientă pentru apărarea intereselor libertății religioase.

Exigența statului de drept este încă vizibilă în faptul că în Articolul 9 se insistă că „libertatea de a-și manifesta religia sau convingerile nu poate fi obiectul altor restrîngeri decît acelea care, *prevăzute de lege* ...” Curtea Europeană a Drepturilor Omului susține că această expresie „nu se referă pur și simplu la

legea internă, ci se raportează și la calitatea legii, cerându-i să fie compatibilă cu statul de drept, menționat în mod expres în preambulul Convenției.”⁶³ Se poate discuta dacă o lege care trasează sarcini specifice sau împovărează un anume grup religios sau care este retroactivă sau nepermis de vagă va contrazice această cerință.

De la sfârșitul secolului al XVIII-lea încoace, pe măsură ce societățile au început să aibă o mai mare experiență a regimurilor autentice ale libertății religioase, a crescut și preocuparea față de problematica recurentă. Cerința Articolului 9, ca numai acele limitări să fie permise care sînt necesare „pentru securitatea publică, protecția ordinii, a sănătății sau a moralei publice ori pentru protejarea drepturilor și libertăților altora” rezumă această problematică. În această categorie intră o sumedenie de cazuri semnificative. Fără să evaluăm meritele acestor cazuri, ne vin în minte o sumedenie de situații-problemă: legalitatea vaccinărilor⁶⁴, permisiunea de a obiecta la transfuzia de sînge⁶⁵, cazurile de poligamie mormonă din secolul al XIX-lea din Statele Unite⁶⁶, problemele de astăzi cu biserici ale „drogului”⁶⁷, probleme asociate cu vindecarea prin credință și cazurile de sacrificiu uman sau animal⁶⁸ și așa mai departe. Societăți diferite pot trage concluzii diferite despre locul în care trebuie trasată limita libertății religioase, dar nu cunosc nici o societate care nu e conștientă de nevoia unor limite.

În același timp, n-a durat prea mult și oamenii și-au dat seama că lista temeiurilor permisibile pentru violarea libertății religioase rezumată în Articolul 9 era atât de largă încît putea justifica aproape tot atîta intervenționism în libertatea religioasă, ca și principiul *cuius regio*. (Este greu de imaginat orice restricție de dorit în privința libertății religioase, căreia nu i se aplică una sau mai multe din constrîngerile avansate în Articolul 9, Secțiunea 2). Dacă regula statului de drept dădea o oarecare asigurare că nu se va abuza de puterea guvernamentală, istoria a demonstrat că această exigență nu ajunge pentru asigurarea unei libertăți religioase care să aibă înțeles. Multe din principalele persecuții religioase ale ultimelor două secole au fost camuflate sub masca legilor formal generale și neutre. Este de ajuns a se promulga legi care interzic cuiva din populație să aibă un comportament care deranjează un anume grup religios, pentru a avea o lege care va îndeplini cerința statului de drept, dar va restrînge libertatea religioasă. A se observa că deseori acest lucru se întîmplă nu numai datorită unei intenții subconștiente orientată spre un grup anume, ci și pentru că aceia care promulgă legea nu sînt conștienți de impactul ei advers asupra unui grup religios mai puțin cunoscut.

Datorită acestei deficiențe în respectarea statului de drept, cele mai avansate sisteme au adăugat un palier suplimentar menit să restrîngă limitarea statală a libertății religioase. Așa cum sună formularea din Articolul 9, aceasta este cerința ca libertatea de manifestare a religiei să fie supusă restrîngerilor „prevăzute de lege”, și care „constituie măsuri necesare, într-o societate democratică, pentru securitatea publică, [etc].” Tribunalul de la Strasbourg a interpretat această formulare ca însemnînd că amestecul într-un drept trebuie motivat de „o nevoie

socială presantă” și „proporțional cu scopul legitim urmărit.”⁶⁹ Această constrângere poate fi numită drept *urmărire cerința necesității* sau a *proporționalității*. Dacă statele contractante se bucură de o anume „marjă de apreciere” în determinarea felului în care acest lucru se aplică în mediul lor natural⁷⁰, amestecul într-un drept atât de natural ca libertatea religiilor nu trebuie să fie mai mare decât este nevoie și trebuie să folosească mijloace cât mai puțin intruzive. Acest lucru corespunde cu cerința recunoscută pînă nu de mult în jurisprudența religioasă a Statelor Unite (și reînstituită de Actul Restaurării Libertății Religioase⁷¹, că amestecul în libertatea religioasă poate fi susținut numai dacă este justificat de „un interes de stat obligatoriu” care nu poate fi obținut prin mijloace mai puțin restrictive.

Dacă e ca libertatea religioasă să aibă un înțeles practic autentic în cazurile care contează, acest tip de cerință înaltă pentru orice legislație (sau altă acțiune statală) care violează libertatea religioasă este vitală. A nu insista pe acest tip de cerință constituțională înseamnă că majoritatea, chiar respectînd statul de drept, poate trece peste revendicările religioase ale minorităților, după cum dorește. Mai mult, dacă nu există cerința de necesitate sau de proporționalitate, este mult prea ușor pentru oficialitățile de nivel mai mic și pentru burocrați să-și susțină strategia ca niște reguli generale insensibile la nevoile religioase, dar care nu lasă efectiv cale de întoarcere grupurilor religioase. Este pur și simplu prea tîrziu în istoria lumii să fim mulțumiți cu măsuri de protecție a libertăților religioase care permit acest tip de încălcare.

În acest sens, sînt importante două evenimente de dată recentă. Primul este ceea ce eu consider a fi o calamitate în legea constituțională a Statelor Unite. În cazul din 1990 al *Forțelor de Muncă vs. Smith*⁷², Curtea Supremă a Statelor Unite a susținut că libertatea religioasă trebuie să cedeze în fața oricărei alte legi neutre, general aplicabile. De fapt, Curtea Supremă a dat ceasul înapoi spre ziua cînd numai respectarea statului de drept împiedica limitările excesive ale libertății religioase, ignorînd în cadrul acestui proces, aproape două secole de istorie. S-a protestat energic împotriva acestei decizii și, drept rezultat, Congresul a promulgat de curînd Actul de Restaurare a Libertății Religioase (RFRA)⁷³, care va avea drept efect reînstituirea unui înalt standard al revizuirii cazurilor de libertate religioasă în Statele Unite. Acest document poate fi, desigur, anulat de alte acte ulterioare ale Congresului, dar conform clauzei constituționale a supremației, va asigura cel puțin trecerea tuturor legilor și altor acțiuni ale statului printr-un test obligatoriu al interesului de stat cel mai puțin restrictiv. Mai mult, asemenea decrete vor trebui să indice explicit că nu respectă măsurile de protecție asigurate de RFRA, lucru care va fi cam dificil din punct de vedere politic.

În această ordine de idei e nevoie și de un avertisment. În noua legislație emisă în Europa Centrală și de Est, fosta Uniune Sovietică și în alte părți ale lumii există o tendință de a emite legi privind libertatea religioasă care asigură protejarea libertății religioase „în limitele legii” sau „conform legii” etc. Asemenea formulări par să fie

mai frecvente în dreptul civil decât în alte părți, datorită nivelului scăzut de obișnuință cu excepțiile formulate în termeni judiciari și datorită sentimentului instinctiv că comunitățile religioase trebuie să se supună „legii egale pentru toată lumea”. Deși există un mare adevăr în aceasta, e important să ne amintim că este nevoie de înlesniri adecvate libertății religioase, mai ales când aceste excepții pot fi înțelese fără a fi în dauna nevoilor sociale presante sau când aceste nevoi pot fi satisfăcute în alt fel.

Mai trebuie menționat un singur lucru, în final, despre Convenția Americană asupra Drepturilor Omului. Articolul 12(3) al acestei Convenții este similar în esență cu Articolul 9(2) al Convenției Europene în privința constrîngerilor impuse asupra limitării manifestării libertății religioase. Totuși formularea este ușor diferită. Articolul 12(3) prevede că libertatea de a-și manifesta religia „poate fi supusă numai limitărilor prescrise de lege și care sînt necesare pentru protejarea siguranței publice, a ordinii, sănătății sau moralei sau a drepturilor și libertăților celorlalți.” Lipsește condiția „într-o societate democratică”. Desigur că sînt multe lucruri care nu sînt necesare dacă o societate democratică nu este asumată. Să sperăm că Convenția Americană va fi interpretată în lumina preferinței normative pentru o societate democratică, așa că această diferență verbală în constrîngerea-cheie a violărilor libertății religioase nu se va dovedi, în practică, a fi o diferență.⁷⁴

C. Un cadru comparativ al libertății religioase

În lumina celor spuse mai înainte, modelul general al legii libertății religioase în diferite țări ale lumii poate fi reprezentat așa cum este arătat în figura 5 (pag. 35).

D. Ultimele sedimente în arheologia libertății religioase: dezvoltări recente în interpretarea normelor internaționale ale libertății religioase

Odată cu deschiderea unei noi Europe, se întîmplă multe lucruri care vor avea un impact semnificativ asupra formei ultime a libertății religioase în Europa, ca și în alte părți ale lumii. Punctele nodale de o asemenea amploare nu pot să nu-și lase propria urmă arheologică. Una din formele pe care le ia această urmă este cristalizarea normelor concrete, direcționate împotriva abuzurilor recunoscute din trecut.

În această ordine de idei, principiile libertății religioase enunțate în Principiul 16 și 17 al Documentului final al Reuniunii de la Viena a reprezentanților statelor participante la Conferința pentru Securitate și Cooperare în Europa și care a fost promulgat în 1989 (numit de acum înainte „Documentul final de la Viena”), prezintă un interes special. Formulate într-o perioadă cînd *glasnost* făcuse posibil ca dialogul Est—Vest să se pronunțe mai ferm privitor la problemele ale drepturilor fundamentale ale omului, Documentul Final de la Viena conține o listă remarcabilă de cerințe specifice necesare pentru evitarea violărilor libertății religioase care erau mult prea des întîlnite. Aceste principii rezumă deci în mod util normele concrete ale libertății religioase care se bucură de acceptare în cadru european, inclusiv în fostul bloc

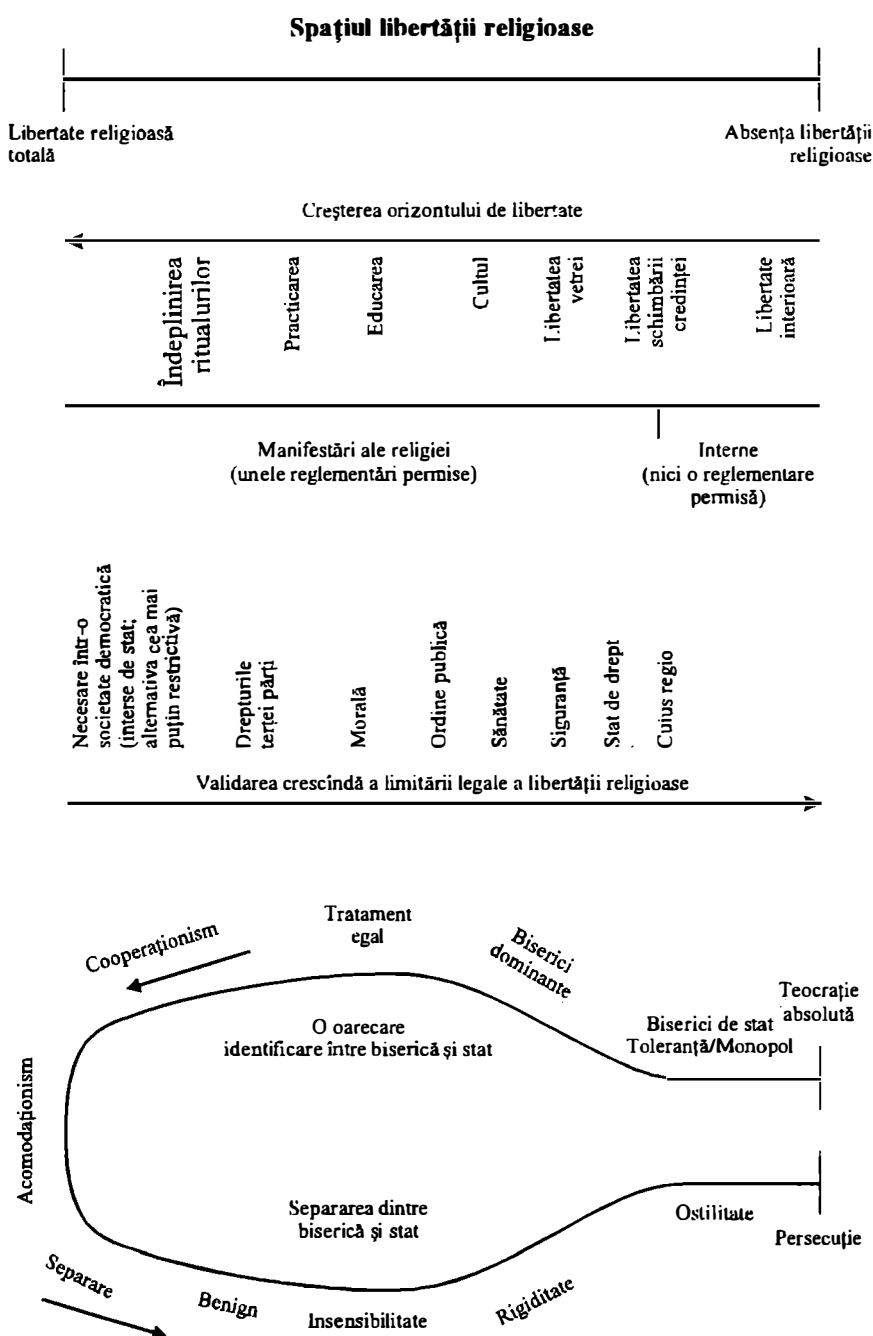


Figura 5. .

sovietic și în Statele Unite și Canada, în cadrul procesului Helsinki.⁷⁵ Scopul meu aici este de a rezuma pur și simplu aceste principii asupra cărora s-a convenit, deoarece ele constituie un set de norme larg sprijinite și care merită să fie acceptate în întreaga lume. Reflectînd, așa cum se întîmplă, sensibilitatea la problemele recurente ale secolului douăzeci, aceste principii constituie o rezervă neprețuită a experienței pe care se construiește viitorul.

Principiile 16 și 17 merită citate în întregime:

16. Pentru a asigura libertatea persoanei de a profesa și practica religia sau convingerea sa, statele participante, între altele,

16a: vor lua măsuri efective pentru a preveni și elimina discriminarea împotriva persoanelor sau comunităților pe motiv de religie sau convingere, în recunoașterea, exercitarea și beneficiul drepturilor omului și libertăților fundamentale în toate domeniile vieții civile, politice, economice, sociale și culturale și pentru a asigura egalitatea efectivă între credincioși și necredincioși;

16b: vor cultiva un climat de toleranță și respect între credincioșii aparținînd diferitelor comunități ca și între credincioși și necredincioși;

16c: vor acorda, la cererea acestora, comunităților de credincioși care practică sau care se pregătesc să practice credința lor în cadrul constituțional al statelor lor, recunoașterea statutului prevăzut pentru ele în țările respective;

16d: vor respecta dreptul acestor comunități religioase de a stabili și menține lăcașuri de rugăciune sau de adunare liber accesibile; de a se organiza ele însele în conformitate cu structura lor ierarhică și instituțională; de a selecta, numi și înlocui personalul lor, în conformitate cu cerințele și normele lor respective, ca și cu orice aranjament acceptat liber între ele și statul lor; de a solicita și primi contribuții voluntare financiare și de altă natură;

16e: se vor angaja în consultări cu cultele, instituțiile și organizațiile religioase pentru a obține o mai bună înțelegere a cerințelor libertăților religioase;

16f: vor respecta dreptul fiecăruia de a da și de a primi educație religioasă în limba aleasă de el, individual sau în asociere cu alții;

16g: vor respecta, în acest context, între altele, libertatea părinților de a asigura educația religioasă și morală a copiilor lor, în conformitate cu convingerile lor proprii;

16h: vor permite pregătirea personalului religios în instituții corespunzătoare;

16i: vor respecta dreptul credincioșilor individuali și al comunităților de credincioși de a dobîndi, de a poseda și de a folosi cărți sfinte, publicații religioase în limba aleasă de ele și alte articole și materiale legate de practicarea religiei sau credinței;

16j: vor permite cultelor, instituțiilor și organizațiilor religioase să producă, să importe și să difuzeze publicații și materiale religioase;

16k: vor examina favorabil interesul comunităților religioase de a participa la dialogul public, între altele, prin mijloacele de informare în masă.

17. Statele participante recunosc că exercitarea drepturilor menționate mai sus referitoare la libertatea de religie sau de credință poate fi supusă numai acelor limitări prevăzute de lege și care sînt conforme cu obligațiile ce le revin potrivit dreptului internațional și cu angajamentele lor internaționale. Ele vor asigura, în legislația și reglementările lor și în aplicarea acestora, exercitarea deplină și efectivă a libertății de gândire, conștiință, religie sau de convingere.

Cîteva din prevederile anterioare merită comentate. Principiul 16a este mai ales important pentru denomițiile religioase mai mici. Și membrii individuali ai unor asemenea comunități, și comunitățile însele, în întregul lor, au nevoie de asigurarea că nu vor suferi nici o discriminare în comparație cu alți credincioși sau non-credincioși.

Principiul 16c se referă la problema practică vitală a garantării statutului juridic grupurilor și organizațiilor religioase. Aceasta a fost, pînă în 1989, o problemă practică importantă cu care se confruntau grupurile religioase. Dacă e să fie respectat spiritul Principiului 16c, este important ca procedurile de recunoaștere să nu constituie un obstacol birocratic și procedurile să fie flexibile pentru a putea acomoda diferențele organizatorice ale diferitelor denomiții. A se observa că Articolul 16c al Documentului Final de la Viena nu face distincție între comunități de credincioși „locale” și „străine” și că Statele sînt obligate să garanteze „la cerere” (probabil fără a impune constrîngeri semnificative) „recunoașterea statutului prevăzut pentru ele” (de exemplu pentru comunitățile de credincioși) „în țările respective”. O implicare practică majoră a acestui principiu este că legislația care guvernează acordarea de personalitate legală sau statut de corporație pentru organizațiile religioase ar trebui să fie astfel concepută încît să ușureze și nu să obstrucționeze sau să submineze drepturile innăscute ale unor asemenea organizații, la libertate religioasă. Spus pe șleau, *negarea recunoașterii legale și a personalității juridice înseamnă negarea libertății religioase*.⁷⁶ Fără personalitate legală, organizațiile religioase nu pot dobîndi proprietăți sau alte materiale fizice necesare manifestării publice a religiei sau credinței. Astfel, negarea personalității juridice a unui grup religios poate fi permisă doar atunci cînd e necesară pentru protejarea unui interes major de stat care nu poate fi atins printr-un mijloc mai puțin restrictiv.

Nu există nici o indicație că principiul 16c ar viza altceva decît statutul egal al tuturor comunităților religioase. Bineînțeles că, adoptînd o atitudine de înțelegere față de organizațiile religioase, statul nu trebuie să permită vreunui grup să se eschiveze de la cerințele și legile legitime necesare în orice societate

democratică, pur și simplu prin revendicarea unui statut religios. Abordarea preferabilă care a apărut în Occident este stabilirea procedurii care facilitează recunoașterea grupurilor religioase în etapa dobândirii de personalitate juridică (indiferent de legăturile lor străine). În fapt, la această etapă există deja prezumția de nevinovăție față de o organizație religioasă, presupunându-se și că merită măsurile de protecție a libertății religioase, pînă cînd este dovedit contrariul. Problemele ținînd de abuzuri sau conduită ilegală pot fi rezolvate mai tîrziu, în cazul în care ele apar. O revizuire riguroasă într-o etapă mai tîrzie poate fi binevenită dacă are legătură cu garantarea statutului de exceptare de la impozite sau cu alte binefaceri guvernamentale (acolo unde ele sînt permise), dar toate organizațiile guvernamentale ar trebui să fie îndreptățite la o formă oarecare, relativ simplă, de personalitate juridică care le-ar da dreptul de a închiria sau concesiona mijloace fixe, de a semna contracte sau de a se angaja și altfel în acțiuni necesare din punct de vedere practic în sistemele legale moderne, pentru a face practica și exercițiul religios nu numai posibil, dar și comode. Dacă apar probleme sau abuzuri, acestea pot fi rezolvate prin pedepse penale și civile normale sau prin suspendarea înlesnirilor financiare ca de exemplu scutirea de impozit. Contestarea personalității juridice într-o etapă timpurie este un mijloc nepotrivit de restricție prealabilă.

Principiul 16d este cu precădere vital, deoarece vizează problemele dreptului unei comunități religioase la autonomie și autodeterminare. Acest principiu are cîteva trăsături. Bineînțeles, dacă e ca libertatea religioasă să se extindă dincolo de libertatea vetrei, este foarte important pentru organizațiile religioase să li se permită să-și construiască, închirieze sau să aibă în proprietate clădiri potrivite genului de cult pe care îl practică și practicii lor religioase (sau sociale). Așa cum am subliniat mai sus, o comunitate religioasă și un anume fel de viață implică adesea mai mult decît simplul exercițiu cultic. Aceasta înseamnă că reglementările de folosire a pămîntului nu trebuie manipulate pentru a ține departe comunitățile geografice de lăcașurile de cult.⁷⁷ Asta înseamnă de asemenea că grupurilor religioase trebuie să li se garanteze personalitatea juridică în așa fel încît să poată dobîndi sau cel puțin poseda utilitățile necesare nevoilor lor, așa cum se subliniază în principiul 16c.

Libertatea de a se organiza conform propriei structuri ierarhice, de relaționare, de congregație, non-ierarhică sau a altei structuri instituționale tradiționale este foarte importantă pentru multe comunități religioase. Ecleeziologia este o problemă doctrinară centrală pentru multe comunități religioase, ea însăși o problemă de conștiință. Amestecul statului în aceste zone afectează însăși exercitarea credințelor religioase care privesc structurarea comunităților religioase. Fostele regimuri comuniste au cerut de multe ori organizațiilor religioase să se organizeze într-un mod „democratic” care era, de fapt, incongruent cu principiile organizatorice ale religiei în cauză. (Constrîngeri

similare au fost aplicate în China.)⁷⁸ Legile care se ocupă de structurile legale la îndemîna comunităților religioase pentru organizarea propriilor treburi ar trebui să fie mai sensibile la nevoile diferitelor grupuri religioase din această zonă.⁷⁹

Modalitatea de selecție a personalului clerical este, de asemenea, pentru multe grupuri religioase un punct doctrinar sensibil. Dacă biserica în cauză nu este de acord, statul nu trebuie să aibă nici un cuvînt de spus în numirea sau disciplinarea indivizilor care dețin funcții bisericești. Este de asemenea important să ne amintim că excepțiile cuvenite trebuie făcute în legislația muncii unei țări, pentru a permite organizațiilor religioase să acorde un tratament preferențial membrilor lor. Legile care interzic discriminarea religioasă de către patroni obișnuiți duc la consecințe nedorite atunci cînd este implicat un patron religios. Ar fi bizar, de exemplu, să ceri unei congregații protestante să angajeze un preot romano-catolic sau un rabin în loc de preot, chiar dacă aceștia din urmă sînt, altminteri, persoane calificate. Un cleric baptist poate să nu se simtă în largul lui dacă angajează o secretară mormonă. În general, organizațiile religioase au interese puternice în ce privește libertatea religioasă, de aceea preferă să angajeze propriii lor credincioși. La fiecare nivel, aceasta afectează autonomia grupului religios în structurarea treburilor sale, îndeplinirea misiunii și modelarea vieții comunitare și a practicilor ei.⁸⁰

Bisericile, ca și alte organizații, au nevoie de fonduri pentru a opera. Reglementările care se ocupă cu solicitările nu trebuie să fie structurate în moduri care să discrimineze unele grupuri față de altele.⁸¹ Dacă fraudă seculară poate fi reglementată în acest context, ca și în altele, bisericilor trebuie să li se garanteze o mai mare flexibilitate în felul în care folosesc și raportează privitor la fondurile lor, decît altor organizații non-profit, pentru a evita intervenția nepotrivită în materie de convingeri religioase.⁸²

Principiul 16e examinează intenția statului de a se angaja în „consultări cu cultele, instituțiile și organizațiile religioase pentru a obține o mai bună înțelegere a cerințelor libertăților religioase.” Multe dintre violările libertății religioase care se nasc în categoria amestecului neintenționat pot fi rezolvate prin dialog rațional. Nu toate sursele de tensiune pot fi rezolvate în acest mod, dar multe izvoare ale neliniștii și neîncrederii pot fi eliminate cu ajutorul acestei tehnici practice.

Principiile de la 16f la 16h se leagă de educația și învățămîntul religios, întotdeauna una dintre cele mai sensibile zone ale oricărui model biserică—stat. Principiul 16f prevede că statul va „respecta dreptul fiecăruia de a da și de a primi educație religioasă în limba aleasă de el, individual sau în asociere cu alții.” În general, tensiunile interdenominaționale pot fi reduse dacă educația este lăsată în seama familiei și a bisericii, fără intruziunea statului. Cu siguranță, în acel context, este important a putea asigura o educație religioasă la toate nivelurile de vîrstă, acasă și în edificii religioase închiriate, arendate sau construite de organizații religioase. În măsura în care utilitățile publice sînt puse la dispoziția educației publice, acest lucru trebuie să se facă în mod nediscriminator.⁸³

Cerința articolului 16g, anume ca părinții sau tutorii legali să aibă dreptul de a dirija educația religioasă a copiilor lor este și el recunoscut de Articolul 12(4) al Convenției Americane a Drepturilor Omului. Unele țări permit educația publică, destinată să colaboreze cu eforturile familiei și ale bisericii, dar sectorul public pur și simplu nu poate înlocui ceea ce familia și biserica pot face de unele singure. Cerințele programei școlare într-un sistem educațional nu trebuie să nesocotească flagrant credințele și practicile conștiinței. Sistemele moderne de educație au o mare flexibilitate în atingerea obiectivelor lor și există puține scopuri ale învățământului care să fie în asemenea măsură obligatorii încât să justifice violarea cererilor sincere ale conștiinței.

Principiile 16i și 16j solicită protejarea achizițiilor, posesiunilor, importului și răspândirii literaturii religioase și a altor materiale, de către biserici ca și organizații și de către membrii lor sau alții interesați să afle despre asemenea organizații și învățăturile lor. Accesul la literatura și materialele religioase a fost o problemă critică sub multe regimuri comuniste și limitările în acest domeniu pot avea un efect nesănătos asupra unei comunități religioase. Locke avea fără îndoială dreptate considerând că magistratul civil nu poate sili un individ să accepte o anumită credință, dar un regim poate cu siguranță să împiedice oamenii să aibă acces la informația pe care se bazează credința lor. Aceasta este mai ales important pentru denominațiile relativ mici, deoarece altfel membrii se pot simți izolați și incapabili să-și aprofundeze credința și să profite din plin de asocierea lor cu comunitatea religioasă. Legislația trebuie să recunoască aici că multe chestiuni pot intra în această categorie, dincolo de formele tradiționale ale literaturii religioase cum ar fi cărțile, revistele și alte publicații. Posibilitatea de a folosi filme, înregistrări video și alte mijloace (ca și echipamentul necesar pentru proiectarea și utilizarea lor) poate fi, în contextul actual, la fel de importantă ca și posibilitatea de a avea acces la publicațiile standard. În plus, este important ca referirile la Principiile 16i și 16j la „alte articole și materiale legate de practicarea religiei sau credinței” și la „publicații și materiale religioase” să fie înțeleasă și aplicată nu numai la literatură și publicații (în orice tip de media), dar și lucrurilor fizice, cum ar fi obiecte religioase sau obiecte de îmbrăcăminte folosite în serviciul divin sau în practicarea zilnică a religiei.

Dreptul de a răspîndi informații despre un sistem de credințe religioase trebuie înțeles ca și cuprinzînd dreptul de a împărtăși concepțiile religioase unor indivizi de altă credință. În Statele Unite este de multă vreme de la sine înțeles că și libertatea religiei și libertatea cuvîntului protejează activitățile evanghelice.⁸⁴ Aceasta este de înțeles, deoarece, în multe tradiții religioase, a duce mesajul sistemului credinței personale către alții este parte integrantă a respectării religiei. La nivel internațional acesta este un aspect mai controversat, mai ales în culturile islamice. Se pare că acum s-a înțeles că, oricum, principalele convenții internaționale asigură o minimă protecție dreptului indivizilor de a-și schimba

sau abandona credința religioasă.⁸⁵ Mai mult, Curtea Europeană a Drepturilor Omului a susținut de curînd că o lege greacă, ce considera prozelitismul un delict, viola dreptul la libertate religioasă, cel puțin așa cum era el aplicat cu privire la un martor al lui Iehova, angajat în eforturi misionare convenționale, din ușă în ușă.⁸⁶ Cazul nu excludea posibilitatea cazurilor extreme unde prozelitismul implica fraudă sau constrîngerea și care aveau nevoie de reglementări, ci proteja clar activitatea misionară tradițională.

VI. Concluzii și recomandări

Este extrem de probabil ca țări diferite, cu tradiții diferite să aibă instituții diferite în domeniul sensibil al libertății religioase. Modelul dezvoltat în această lucrare furnizează un cadru de mare ajutor pentru compararea unor asemenea instituții diferite. Chiar dacă modelul este destul de flexibil pentru a sugera că un spectru considerabil al configurațiilor bise rică—stat poate fi congruent cu adevărata libertate religioasă, el sugerează și cîteva concluzii normative. O mai mare libertate religioasă este posibilă sub regimuri care asigură tratament egal pentru indivizi și comunități religioase. În evoluția libertății religioase, istoria a demonstrat că o constrîngere a „statului de drept” în privința limitărilor permise asupra manifestărilor libertății religioase nu este adecvată. Una dintre cele mai importante trăsături ale libertății religioase — cea care o face să fie un drept fundamental și inalienabil — este că aceasta este anterioară „și în ordinea temporală, și în gradul de obligativitate, cerințelor societății civile.”⁸⁷ Un stat căruia îi este indiferent ce legi promulgă, chiar dacă ele sînt generale și la suprafață neutre, eșuează în a înțelege cît de fundamentală este libertatea religioasă.

Dacă instituțiile libertății religioase împrumută inevitabil diferențele de coloratură și amănunt în lumina tradițiilor și culturii locale, există acum suficientă experiență istorică în privința libertății religioase pentru a putea identifica anumite principii care merită o recunoaștere universală. Acestea includ cel puțin principiile libertății religioase enunțate în principalele convenții internaționale ale drepturilor omului, dar și pe acelea formulate în Documentul Final de la Viena și în Declarația din 1981 a Națiunilor Unite asupra Eliminării Tuturor Formelor de Intoleranță și Discriminare bazate pe Religie sau Credință. Măsuri practice trebuie luate pentru identificarea prevederilor constituționale și statutare care nu se ridică la nivelul acestor principii, luate ca standarde internaționale minime. Trebuie de asemenea să se ia măsuri pentru sprijinirea mai largă a acestor principii. Asigurarea recunoașterii oficiale și a realizării practice a acestor principii ar constitui un progres important în domeniul libertății religioase. □

Traducerea de Alina Cadariu

NOTE:

1. Vezi William H. Machl, **Germany in Western Civilization** (University of Alabama Press, 1981), p.194.
2. **Virginia Bill of Rights** din 1776, par.16, **Actul austriac asupra toleranței religioase** din 1781, **Virginia Bill Establishing Religious Freedom** din 1 ian. 1786, **Edictul prusac asupra religiei** din 1788, **Allgemeines Landrecht für die preussischen Staaten**, partea a II-a, cap. 11, paragrafele 1—4.
3. John Rawls, **Political Liberalism** (Cambridge, MA 1993), 12—14
4. Vezi de ex. **Constituția Bulgariei**, art. 6, 13, 37 (1991); **Constituția Ungariei** par. 63; **Constituția României**, art. 4, 6, 29, 32 (1991); **Constituția Federației Ruse** art. 14, 19, 28, 29, 55, 56 (1993); **Constituția Sloveniei**, art. 7, 14, 41 (1991).
5. Ira C. Lupa, *Statutes Revolving in Constitutional Orbits*, **Virginia Law Review** 79 (1993), 1—89.
6. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations*, **Foreign Affairs** 72 (1993), 22—49.
7. David Martin, *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America* (Oxford, 1990).
8. Pentru o discuție avizată a acestei rupturi culturale, vezi ibid. 1—26.
9. Vezi, de ex. Sultanhussein Tabandeh of Gunabad, **A muslim Commentary on the Universal Declaration of Human Rights**, trad. în lb. engleză de F.J. Goulding (1970); Algrid Taban, *Sudan Says U.N. Human Rights Report Insults Islam*, **Reuters World Service** (Feb. 20, 1994).
10. Vezi W. Cole Durham Jr. și Alexander Dushku, *Traditionalism, Secularism and the Transformative Dimension of Religious Institutions*, **Brigham Young Law Review** (1993), 421, 461—63.
11. James Davison Hunter, **Culture Wars: The Struggle to Define America** (New York, 1991), 43—48.
12. John Locke, **A Letter Concerning Toleration** (publicată întâi la 1689, ed. citată; Buffalo, N.Y., Prometheus Books, 1990).
13. Ibid., 19—22, 35, 40—41.
14. Ibid., 40—41.
15. Ibid., 68—69 (cu subl. noastră).
16. Vezi Lewis White Beck, **Early German Philosophy: Kant and His Predecessors** (Cambridge MA 1969), 473—74, 479—80, 489.
17. Expresia „experiment viu” îl precede de fapt pe Locke. Ea aparține medicului și clericului din Newport, John Clarke, care scria, referitor la situația din Noua Anglie a secolului al XVII-lea că “y^x petiționarii au în inimile lor... această dorință de a face experimentul viu al unui stat civil care se poate valida, mai mult, poate fi menținut cel mai bine... prin libertate deplină în chestiunile religioase.” Citat în Sidmeny E. Mead, **The Lively Experiment: The Shaping of Christianity in America** (New York, 1976), ii.
18. **Declarația Universală a Drepturilor Omului**, art. 18, G.A., res. 217 (A/III), 10 Decembrie, 1948, U.N. Doc A/810, la 71 (1948); **Declarația Americană a Drepturilor și Îndatoririlor Omului**, art. III, O.A.S. res. XXX, adoptată de A Noua Conferință Internațională a Statelor Americane, Bogota (1948); **Novena Conferencia Internacional Americana**, 6 *Actas y Documentos* (1953), 297—302. Vezi și **United States Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief**, adoptată la 18 ian. 1982, G.A. Res. 55, 36 U.N. GAOR Supp. (No.51), U.N. Doc. A/RES/36/55(1982) [de aici înainte doar Declarația din 1981].

19. **Pactul Internațional al Drepturilor Civile și Politice**, G.A. Res 2200 A, UN GAOR, sesiunea 21, supp. nr.16, la 52, 55, U.N. Doc. A/6316 (1966), 999 U.N.T.S. 171 (1976) (art 18) [de aici înainte **Convenția Civilă și Politică**]; **Convenția [Europeană] pentru protecția Drepturilor Omului și a Libertăților Fundamentale**, 4 nov. 1950, art. 9, 213 U.N.T.S. 222 (intrat în vigoare la 3 sept. 1953) și amendat de protocoalele nr. 3&5 [de aici înainte **Convenția Europeană**]; **Convențiile Americane ale Drepturilor Omului**, O.A. S. Seria de tratate nr.36, la 1, OEA/ser.L/v/II.23, doc.rev.2 (intrat în vigoare la 18 iulie 1978) [de aici înainte **Convenția Americană**]. Vezi și **Documentul Final** al Întîlnirii de la Viena din 1986 a reprezentanților statelor participante la Conferința pentru Securitate și Cooperare în Europa, validat pe baza prevederilor **Actului Final** referitor la follow-up-ul conferinței, 17 ian.1989, 28 I.L.M. 527, 534 (1989) [de aici înainte **Documentul Final de la Viena**].

20. Vezi, de ex. **Constituția Australiei** par. 16; **Constituția Indiei** art. 15, 16, 25, 26, **Constituția Israelului**, par. 7, 22; **Costituizione** art. 8, 19, 20 (Italia); **Kenpo**, art. 19, 20 (Japonia); **Constituția Keniei**, art. 78; **Constituția Turciei**, art.24; **Constituția Zairului**, art.17.

21. **Constituția Austriei**, art. 7, 14 (1920); **Constituția Belgiei**, art. 14, 15, 16, 59 (1831), **Constituția Bulgariei**, art. 6, 13, 37 (1991); **Constituția Croației**, art. 14, 40 (1990); **Constituția Danemarcei**, art. 67, 68, 70, 71 (1953); **Constituția Estoniei**, art. 9, 14 (1937); **Constituția Finlandei**, art. 8, 9 (1919); **Constituția Franței** art 2, 77 (1958); **Legea de bază a Germaniei**, art. 4, 7, 140, 141 (1949); **Constituția Greciei** art. 5, 13 (1975); **Constituția Ungariei**, par. 63 (1972); **Constituția Islandei**, art. 63, 64; **Constituția Irlandei**, art. 40, 42 44 (1937), **Constituția Italiei**, art. 8, 19, 20 (1948); **Constituția Lichtensteinului**, art. 37, 38, 39 (1921); **Constituția Lituaniei**, art. 18, 20, 27—31, 39 (1938); **Constituția Luxemburgului**, art. 19, 20 (1868), **Constituția Maltei**, art. 40 (1964); **Constituția Monacoului**, art 23 (1962); **Constituția Olandei**, art. 6, 23 (1983); **Constituția Norvegiei**, par. 2 (1814); **Constituția Poloniei**, art. 82 (1952); **Constituția Portugaliei**, art. 41, **Constituția României**, art. 4, 6, 29, 32 (1991); **Constituția Federației Ruse**, art. 14, 19, 28, 29, 55, 56; **Constituția Sloveniei**, art. 7, 14, 41 (1991); **Constituția Spaniei**, art. 16, 27 (1978); **Constituția Suediei**, cap. 2, art. 1, 2 (1975); **Constituția Elveției**, art. 27, 49, 50, (1874); **Constituția Iugoslaviei**, art. 155, 174 (1974). Unele din prevederile menționate sînt desigur date la această oră, dar ele confirmă aderarea generală la libertatea religioasă.

22. **Constituțiile Antiguei și Barbudei**, secț. 3, 11 (1981); **Constituția Argentinei** art. 14, 19 (1853); **Constituția Bahamasului**, art. 15, 22 (1973); **Constituția Barbadosului** par. 11, 19 (1966); **Constituția Belizei** par. 3, 11 (1981); **Constituția Boliviei** art. 3 (1967); **Constituția Braziliei**, art 5 (VI—VIII) (1988); **Constituția Canadei**, art. 2 (1982); **Constituția din Chile**, art.19 (1980); **Constituția Columbiei**, art. 18—19 (1991); **Constituția din Costa Rica**, art. 28 (1949); **Constituția din Cuba**, art. 54; **Constituția din Dominica**, art. 9 (1978); **Constituția din Republica Dominicană**, (1966); **Constituția din Ecuador**, art. 19(6) (1979); **Constituția din El Salvador**, art. 25 (1983); **Constituția din Grenada** par. 1, 9 (1974); **Constituția din Guatemala**, art. 36 (1985); **Constituția din Guyana** art. 1 (1980); **Constituția din Haiti**, art. 30 (1987); **Constituția din Honduras** art. 77 (1982); **Constituția din Jamaica** 1—6 (1962); **Constituția din Mexic**, art. 3, 5, 24, 27, 130 (1992); **Constituția din Nicaragua**, art. 29 (1986); **Constituția din Panama**, art. 34 (1973); **Constituția din Paraguay**, art 70 (1967); **Constituția din Peru**, art. 2(3) (1979); **Constituția din St. Christopher și Nevis**, art. 11 (1983); **Constituția din Santa Lucia**, art. 9 (1978); **Constituția din St. Vincent**, art 9 (1979); **Constituția din Surinam**, art. 8 (1987); **Constituția din Trinidad—Tobago**, art. 9 (1976); **Constituția SUA**, amend. I (1791); **Constituția din Uruguay**, art. 5 (1967); **Constituția din Venezuela**, art. 65 (1961).

23. Pentru varianta engleză a textului acestei enciclice, vezi *Declaration on Religious Freedom: On the Right of the Person and of Communities to Social and Civil Freedom in Matters of Religion*, în **The Documents of Vatican II**, ed. Walter M. Abbott, S.J., The America Press, Western Publishing Co., 1966), 675-700.

24. Vezi de ex. **The Report of the Conference at Oxford**, July 1937, on Church, Community and State; Prima adunare a Consiliului Mondial al Bisericilor, **A Declaration on Religious Liberty**, Amsterdam, 22 august — 4 sept. 1948; A Treia Adunare a Consiliului Mondial al Bisericilor, **Statement on Religious Liberty**, New Delhi, 19 nov. — 5 dec. 1961; Comitetul executiv al Comisiei Bisericești în Probleme Internaționale, Al XX-lea Comitet Executiv, Consiliul Mondial al Bisericilor, **Human Rights and Religious Liberty**, Geneva, Elveția, iulie 9—12, 1965; Prima adunare a Consiliului Mondial al Bisericilor, **The Right to Religious Freedom**, Nairobi, 23 nov. — 3 dec., 1975. Pentru o parcurgere a bazelor teologice ale respectului reciproc în diferite tradiții, vezi Harvey Cox și Arvind Sharma, *Positive Resources of Religion for Human Rights*, în **The Project on Religion and Human Rights**, eds. John Kelsay & Sumner B. Twiss (1994), 61—79; Robert Traer, **Faith in Human Rights: Support in Religious Traditions for a Global Struggle** (Washington D.C., 1991).

25. Vetii Locke, **Letter Concerning Toleration**, 61—64.

26. Dimpotrivă, eu susțin ideea non-derogabilității drepturilor la libertatea religioasă, reclamate de Pactul Internațional Civil și Politic, art. 4(2). Articolul 15 al Convenției Europene nu face ne-derogabile libertatea gândului, a conștiinței și a religiei. Acest lucru poate reflecta data anterioară de adoptare a Convenției Europene. Oricum, acolo unde statele sînt părți ale ambelor acorduri, articolele 15(1) și 60 ale Convenției Europene cer ca aceste state să respecte non-derogabilitatea, așa cum este ea cerută de Convenție. Vezi Malcom N. Shaw, *Freedom of Thought, Conscience and Religion*, în **The European System for the Protection of Human Rights**, eds. R. St. J. Macdonald, F. Matscher & H. Petzold (Dordrecht 1993), 445, 446.

27. **Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II** (Vatican City: Typis Polyglottis Vaticanis, 1963). Vezi și Enda McDonagh, **Freedom or Tolerance?** (New York, 1967), 13—32.

28. Vezi Huston Smith, **Religions of Man** (New York, 1958), 211.

29. Vezi de ex. **Report of the Conference at Oxford**, July 1937, on Church, Community and State; Prima Adunare a Consiliului Mondial al Bisericilor, **A Declaration on Religious Liberty**, Amsterdam, 22 august — 4 septembrie 1948; A Treia Adunare a Consiliului Mondial al Bisericilor, **Statement on Religious Liberty**, New Delhi 19 nov. — 5 dec. 1961; Al douăzecilea Comitet Executiv al Comisiei Bisericești pentru Afaceri Externe, **Human Rights and Religious Liberty**, Geneva Switzerland, 9—12 iulie 1965; Prima Adunare a Consiliului Mondial al Bisericilor, **The Right to Religious Freedom**, Nairobi, 23 nov. — 10 dec. 1975.

30. Pentru trăsăturile de bază ale modelului pe care le descriu în această secțiune, sînt îndatorat puterii de pătrundere a unui fost student, George R. Ryskamp. Pentru descrierea trăsăturilor de bază ale modelului, v. George R. Ryskamp, *The Spanish Experience in Church-State Relations: A Comparative Study of the Interrelationship Between Church and State Identification and Religious Liberty*, **Brigham Young University Law Review** 1980: 616. Am simțit în totdeauna un grad anume de implicare profesorală în dezvoltarea acestui model, în parte deoarece el a fost elaborat într-o lucrare a unui seminar pe care îl țineam eu și în parte pentru că reorientarea de la gîndirea instituționalizată pînă la noțiunea germană a identificării, asupra căreia i-am atras atenția lui Ryskamp, l-a ajutat pe acesta să elaboreze modelul. Ideea identificării bise rică—stat „se referă la gradul și tipul de interrelaționare între stat, ca expresie

guvernamentală a societății și biserice, ca manifestare instituțională a expresiei religioase a societății.” Ibid., 617.

31. Primul Amendament prevede: „Congresul nu va elabora nici o lege privind instituționalizarea vreunei religii sau interzicînd astfel exercițiul liber.” Constituția SUA, amend. 1.

32. Vezi Ryskamp, *The Spanish Experience*, 620.

33. Vezi ibid, 652. Îi sînt îndatorat lui Ryskamp pentru recunoașterea structurii de buclă a graficului identificării. Analiza mea merge mai departe, identificînd unele dintre „opririle” acestui traseu.

34. Ibid. 620—36, 652—53. Ryskamp a elaborat mai întîi structura de buclă a identificării bise rică—stat, în contextul unui studiu despre experiența spaniolă. Tocmai recunoașterea faptului că cele două capete ale traseului identificării trebuie să fie destul de aproape unul de celălalt, pentru a demonstra schimbările pendulare ale Spaniei, a arătat nevoia structurii de buclă.

35. Vezi Frederick M. Gedicks, *Public Life and Hostility to Religion*, *Virginia Law Review* 78 (1992), 671—696.

36. Coranul conține o pildă conform căreia musulmanii trebuie să „lupte printre Popoarele Cărtii [creștini, evrei, zoroastrieni și magieni] care nu cred în Allah, în Apocalipsă, care nu se supun interdicțiilor lui Allah și ale Profetului său și care nu sălășluiesc în adevărata religie [...] pînă cînd va sosi vremea ca ei să se supună de bună voie jizyah-ului.” Coran 9:29. Jizyah-ul este o taxă pe care evreei și creștinii care nu se convertesc trebuie s-o plătească pentru a demonstra supunerea față de Islam. Vezi de asemenea Coran 60:8 („Allah nu interzice [musulmanilor] să-i trateze cu bunătate și dreptate pe aceia care se abțin de la a se lupta cu tine pe probleme religioase [...] căci Allah îi iubește pe cei drepti.”)

37. Vezi Smith, *Religions of Man*, 211

38. Vezi pt. ex. *Bolivia*, art. 3, *Costa Rica*, art. 75, *Panama*, art. 34; *Paraguay* art. 6; *Spania*, art. 16.

39. Pentru o trecere în revistă valoroasă a sistemului german biserică—stat, vezi Axel Freiherr von Campenhausen, *Staatskirchenrecht: Ein Studienbuch*, ed. a doua, München, 1983. O tratare mai amplă se găsește în cele două volume *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, ed. Ernst Friesenhahn, Ulrich Scheuner & Joseph Listl (Berlin, 1974—75).

40. Vezi pt. ex. Michael W. McConnell, *Accommodation of Religion*, *Supreme Court Review* (1985), 1—59; Michael W. McConnell, *Accommodation of Religion: an Update and a Response to Critics*, *George Washington Law Review* 60 (1992), 685.

41. În ce privește acest din urmă punct, există cîteva diferențe interesante. Curtea Supremă a mai strictelor în separare State Unite susține că prevederile constituționale de stat care opresc clerul de la ocuparea funcțiilor politice, violează Primul Amendament. *McDaniel v. Paty*, 435 U.S. 618 (1978). Un număr de țări Latino-Americane care sînt în alte privințe mai puțin separaționiste decît Statele Unite, nu permit clerului accesul la funcții politice înalte. Vezi pt. ex. *Argentina*, art. 65; *Bolivia*, art. 50; *El Salvador* art. 82; *Guatemala*, art. 186, 197; *Panama*, art. 41.

42. William P. Marshall, *The Inequality of Antiestablishment*, *Brigham Young University Law Review* (1993), 63—71; William P. Marshall, *In Defense of Smith and Free Exercise Revisionism*, *University of Chicago Law Review* 58 (1991), 308—28; William P. Marshall, *The Case Against The Constitutionally Compelled Free Exercise Exemption* 40 (1990) 357—412.

43. Vezi Machl, *Germany in Western Civilization*, 464—467.

44. Ulrich Scheuner, *Erörterungen und Tendenzen im gegenwertigen Staatskirchenrecht der Bundesrepublik*, *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche* 1 (1969), 108, 110,

Ernst Christian Helmreich, **Religious Education in German Schools: An Historical Approach** (Cambridge MA, 1959), 9-10, 154-59, 163-69; 176-77; Kauper & Halberstadt *Religion and Education in West Germany: A Survey and an American Perspective*. **Valparaiso University Law Review** 4 (1969) 1, 21.

45. **Virginia Bill of Rights** din 1776, par. 16, **Actul austriac asupra toleranței religioase** din 1781, **Virginia Bill Establishing Religious Freedom** din 1 ianuarie 1786; edictul prusac asupra religiei din 1788; **Allgemeines Landrecht für die preussischen Staaten**, partea II, cap. 11, par. 1-4; **United States Constitution**, Amendamentul I; Declarația Franceză a Drepturilor Omului și Cetățeanului.

46. **Convenția Europeană pentru protecția Drepturilor Omului și a Libertăților Fundamentale**, 4 nov. 1950, U.N.T.S. 213: 222, intrată în vigoare la 3 sept. 1953, amendată de protocolul nr. 3, intrat în vigoare la 21 sept. 1970 și protocolul nr. 5, intrat în vigoare la 21 dec., 1971.

47. G.A., res 2200A (XXI), 16 decembrie 1966, 21 U.N. GAOR Supp. (No. 16) la 52, U.N. Doc., A/6316 (1966), 999 UNTS 171, intrat în vigoare la 23 martie 1976.

48. 22 nov. 1969, Seria tratatelor OAS nr. 36, la 1, OEA/Ser.L/V/II.23 doc. rev. 2, intrată în vigoare la 18 iulie 1978.

49. Vezi dezbaterile Principiului 16c al **Documentului Final de la Viena** în Secțiunea V(C), *infra*.

50. Vezi pt. ex. Kevin Dwyer, Arab Voices: **The Human Rights Debate in The Middle East** (Berkeley, 1991), 5-7; John L. Esposito, **Islam and Politics**, ed. a 3-a (Syracuse NY, 1991), 77, 131-43.

51. Grupul consultativ Universalitate vs. Relativism, Proiectul *Religia și drepturile omului*, *Universality vs. Relativism in Human Rights*, în **Religion and Human Rights**, ed. John Kelsay & Sumner B. Twiss (New York, 1994), 32-59.

52. În *Reynolds vs. United States*, 98 US 145, 163 (1878), tribunalul citează preambulul edictului lui Jefferson pentru stabilirea libertății religioase, formulând limitele libertății religioase după cum urmează: „după o pledoarie «anume că a permite magistratului civil să se amestece cu puterea lui în câmpul opiniei și să-și restrângă profesia sau propaganda principiilor pe baza presupunerii tendinței lor negative, este o greșeală primejdioasă și distruge de îndată întreaga libertate religioasă» [preambulul edictului lui Jefferson]... a declarat «că este destul timp pentru ca scopurile drepte ale guvernului civil, privind funcționarii săi, să se amestece, atunci când principiile se manifestă în acte deschise împotriva păcii și a ordinii drepte.» În aceste două fraze găsim adevărata distincție între ceea ce aparține cu adevărat bisericii și ceea ce aparține statului.”

53. Human Rights Watch/Asia, **Freedom of Religion in China** (New York 1992), 4, 8-9.

54. Vezi în mare Consorțiul European pentru Cercetarea Bisericii—Stat, **Conscientious Objection in the EC Countries** (Milano, 1992), [EC Conscientious Objection]. Colaboratorii la acest volum au remarcat că poți fi eliberat din serviciul militar pentru obiecții de conștiință apărute după începutul serviciului în Danemarca, Erik Siesby, *Conscientious Objection in Danish Law*, **EC Conscientious Objection**, 165, 170 și în Olanda, Ben P. Vermeulen, *Conscientious Objection in Dutch Law*, în **EC Conscientious Objection**, 259, 277.

55. Vezi pt. ex. *Thomas vs. Consiliul de revizuire al biroului pentru siguranța forțelor de muncă din Indiana*, 450, US. 707 (1981) (susținând că asemenea schimbări sînt îndreptățite la protecție constituțională); W. Cole Durham Jr., Mary Ann Wood și Spencer J. Condie, *Accommodation of Conscientious Objection to Abortion among Nurses: A Case study of the Nursing Profession*, **Brigham Young University Law Review** (1982), 253.

56. Vezi pt. ex. Comitetul Pentru Drepturile Omului, General Comment no. 22(48) privitor la Art. 18 (CCPR/C/21/Rev.1/Add.4, 27 sept. 1993 [de aici înainte Comentariul General al Comitetului pentru Drepturile Omului No. 22 (48)], p. 3; P. van Dijk & G.J.H. van Hoof, **Theory and Practice of the European Convention on Human Rights**, ed. a doua (Deventer, Netherlands, 1990), 397—98.

57. Hotărâri anterioare ale Comisiei Europene pentru Drepturile Omului au dat de înțeles că entitățile legale nu puteau afirma drepturile conform Articolului 9 și că asemenea măsuri de protecție derivau din măsurile datorate persoanelor naturale. Hotărârile ulterioare au respins această opinie și au recunoscut dreptul organizațiilor religioase ca organizații să-și afirme drepturile conform Articolului 9. Malcom N. Shaw, *Freedom of Thought, Conscience and Religion*, în R. St. Macdonald, F. Matscher & H. Petzold, **The European system for the Protection of Human Rights** (Dordrecht, 1993) 445, 450.

58. Ibid. 458—59

59. Vezi W. Cole Durham, Jr., *Religious Liberty and the Call for Conscience*, în **DePaul Law Review** 42 (1992), 85—87.

60. Maehl, Germany in Western Civilization, 149.

61. Ibid., 194.

62. Articolul 137 (3) al Constituției de la Weimar, așa cum este el încorporat în Legea Fundamentală a Republicii Federale Germania de Articolul 140. Sintagma în italice provine din secolul al XVIII-lea. Pentru descrierea sensului schimbărilor în timp, vezi Axel Freiherr von Campenhausen, **Staatskirchenrecht**, 85—95.

63. Cazul Malone, 82 Eur., Ct. H.R. (ser. A) la 32 (1984).

64. Jacobson vs. Massachusetts, 197 U.S. 11 (1905).

65. Vezi pt. ex., In re President and Directors of Georgetown College, Inc., 331 F. 2d 1000 (D.C.Cir) cert. denied, 377 U.S. 978 (1964).

66. Davis vs. Beason 133 U.S. 333 (1890); Reynoldsv. SUA, 98 U.S. 145 (1878); v. și Cleveland vs. United States, 329 U.S.14 (1946) (grupul dizident mormon).

67. Vezi SUA vs. Kuch, 288 F. Supp, 439 (d.D.C., 1968), cert. denied., 386 U.S. 917 (1967); North Carolina vs. Bullard, 148 S.E. 2d 565 (N.C. 1966) cf. People vs. Woody, 394 P. 2d 813, 817 (Cal. 1964) (folosirea drogului peyote în vechea biserică autohtonă americană).

68. Biserica Lukumi Babalu Aye, Inc. vs. Hialeah, 113 s., Ct., 2217 (1993). Pentru o discuție interesantă a problemei sacrificiului uman, contrazicând afirmația că acesta este neapărat de nepermis în toate cazurile imaginabile, v. Stephen L. Pepper, *The Case of Human Sacrifice*, Arizona Law Review 23 (1981), 897.

69. Vezi pt. ex. Cazul Silver ș.a. 61 Eur. Ct. Hr. (ser. A) la 37—38 (1983).

70. Ibid.

71. Pub. L. no. 103-141, (Nov.16, 1993), stat. 107 1489, codificat la 42 USCA, par. 2000bb, 1988 (b) și 5 USCA p. 504 (b)(1)(C)(Supp.1995). Pentru analiza acestui act și a semnificației sale, vezi Douglas Laycock, *The Religious Freedom Restoration Act*, **Brigham University Law Review** (1993), 221; Douglas Laycock, *Free Exercise and The Religious Restoration Act*, **Fordham Law Review** 62 (1994), 883—904; Rex E. Lee, *The Religious Freedom restoration Act: Legislative Choice and Judicial Review*, **Brigham Young University Law Review** (1993), 73.

72. 494 U.S. 872 (1990).

73. Pub.L.No. 103-141 (Nov.16, 1993), 107 Stat. 1489, codificat la 42 USCA pp. 2000bb 1988 (b) și 5 USCA 504(b)(1) (C) (Supp.1994).

74. O observație similară se poate face și față de Pactul Internațional al Drepturilor Civile și Politice, care omite și ea referirea explicită la marcarea a ceea ce este necesar într-o

societate democratică. Oricum, Comitetul pentru Drepturile Omului a pus la dispoziția celor doritori acum un comentariu oficial al Articolului 18. Comitetul Pentru Drepturile Omului, Comentariu general nr. 22(48), privind Articolul 18 (CCPR/C/21/Rev.1/Add 4, 27 sept. 1993, [de acum înainte numit Comitetul pentru Drepturile Omului, Comentariu general nr. 22(48)]. Aceasta încorporează efectiv constrângerea proporțională care s-a dezvoltat sub Convenția Europeană. Ibid. p. 8

75. Angajamentele CSCE în Procesul Helsinki, în propriii lor termeni, nu constituie un angajament legal oficial în același fel cu obligațiile tratatelor oficiale, cum ar fi Pactul Internațional al Drepturilor Civile și Politice sau Convenția Europeană. Totuși ele obligă din punct de vedere politic. Vezi Arie Bloed, *Two Decades of the CSCE Process: From Confrontation to Co-operation, An Introduction*, în **The Conference on Security and Co-operation in Europe: Analysis and Basic Documents**, 1972—1993, ed. Arie Bloed (Dordrecht, 1993).

76. Vezi nota 56, supra.

77. Pentru o trecere în revistă pertinentă achestiuinii folosirii pricepute a terenului în Statele Unite, vezi Laurie Reynolds, *Zoning the Church*, **Boston University Law Review** 64 (1984), 767. Legislația care protejează împărțirile istorice a provocat de asemenea greutăți importante libertății religiei, în ultimii ani. Vezi Angella C. Carnella, *Landmark Preservation of Church Property* în **Catholic Lawyer** 34 (1991), 41, Angella C. Carmella, *Houses of Worship and Religious Liberty: Constitutional Limits to Landmark Preservation and Architectural Review*, **Villanova Law Review** 36 (1991), 401.

78. Vezi în mare Human Rights Watch/Asia, **Freedom of Religion in China** (New York, 1992)

79. Cazurile implicind dispute privind libertatea religioasă sau proceduri ecleziaste disciplinare contestate au prezentat aceste chestiuni foarte dramatic în Statele Unite. Vezi de ex. Biserica Prezbiteriană v Biserica Hull, 393, us 40 1969, Jones. vs. Wolf d. Pentru un comentariu al cazuisticii din 1979, vezi Patty Gerstenblith, *Civil Court Resolution of Property Disputes Among Religious Organizations*, **American University Law Review** 39 (1990), 513.

80. Importanța angajării preferențiale pentru credința religioasă este o problemă a autonomiei religioase și a fost recunoscută ca atare de Corporația Episcopilor prezidanți vs. Amos, US 327 (1987). Un articol excelent care se ocupă de autonomia religioasă în domeniul forțelor de muncă este Douglas Laycock, *Toward a General Theory of teh Religious Clauses: The Case of Church labor Relations and the Right to Church Autonomy*, **Columbia Law Review** 81 (1981), 1373-1417.

81. *Larson vs. Valente*, 456 US 228 (1982).

82. Noile legi pentru societățile non-profit recunosc flexibilitatea crescută garantată societăților religioase, pentru apărarea principiilor libertății religioase. Vezi e.g. Cal Corp Code Par. 9110-9690 (Deering 1979 & Supp. 1993).

83. Discuția asupra accesului egal a provocat dezbateri largi în Statele Unite. Vezi Frank Calabrese *Equal Access Upheld as the Lemon Test Sours*, **De Paul Law Review** 39 (1990) ș.a.

84. Vezi pt. ex. *Murdock vs. Pennsylvania*, 319 US,105 (1943); *Cantwell vs. Connecticut*, 310 US 296 (1940).

85. Human Rights Committee, **General Commnet** no. 22(48), p.5

86. *Kokkinakis vs. Greece*, 260 Eur. Ct. H.R. (ser.A) la 4 (1993).

87. James Madison, *Memorial and Remonstrance Against Religious Assessments*, reeditat în **The Mind of the Founder: Sources of the political Throught of James Madison**, ed. Marvin Meyers, (Hanover, NH, 1981), și în anexă la *Everson v. Board of Education*, 330 U.S. 1,63 (1947)

• *

W. Cole DURHAM Jr. este absolvent al facultății de științe juridice Harvard College. Este profesor de drept la Brigham Young University, specialist în drept comparativ, drept constituțional, drept penal, istoria legislației. Redactor la publicațiile Harvard International Law Journal și Harvard Law Review.

W. Cole Durham Jr., *Perspectives on religious Liberty: A Comparative Framework*, publicat în **Religious Human Rights in Global Perspective: Legal Perspectives**, editat de Johan D. van der Vyver și John Witte Jr., preluat cu permisiunea Kluwer Law International.

Dreptul, religia și pacea lumii

JOHN WITTE JR.

Orice instituție devotată cauzei păcii, democrației și drepturilor omului se poate întreba dacă nu cumva zilele îi sînt numărate, țelurile pot fi oare atinse, iar principiile nu sînt prea idealiste.

Căci lumea de astăzi este sfîșiată de paradoxuri și crize. Pe de o parte, în ultimii douăzeci de ani, lumea a fost martora unei transformări democratice de o feroare aproape apocaliptică. Zidul Berlinului a căzut. Europa de Est a fost eliberată. Imperiul Sovietic nu mai există. Autocrațiile africane s-au destrămat. Apartheidul a dispărut. Dictatorii latino-americani au abdicat. Chiar vechile rivalități dintre Roma și Ierusalim, dintre evrei și palestinieni s-au mai îndulcit. Un sentiment de ușurare și mîndrie îi încearcă, probabil, pînă și pe cei mai cinici.

Pe de cealaltă parte, astăzi lumea este sfîșiată de neliniște și tragedii — de o decisivă luptă finală între bine și rău, dacă nu din punct de vedere militar, atunci din perspectivă morală. Asasinarea plină de cruzime a primului ministru Rabin și ororile din Hebron sînt doar ultimele acte ale unei drame disperate care pare să fi cuprins întreaga lume. Păstrînd încă în minte amintirea gulagurilor, a războiului mondial și a Holocaustului, azi sîntem martorii măcelului însîngerat din Ruanda, Burundi și Sudan, ai genocidului tragic din Balcani, ai neliniștii generale din America Centrală, Africa de Vest, Asia de Sud, Peninsula Coreeană și părți ale fostului bloc sovietic. Fiecare continent se confruntă în prezent cu mișcări de unificare politică crescîndă, cărora li se opune o balcanizare radicală, cu blînde mișcări religioase ecumenice, cărora le stă în față un fundamentalism radical, cu pluralismul moral rațional, concurat de un șocant relativism moral. Chiar în democrațiile vestice, mai bătrîne și mai stabile, amarele războaie culturale au reunit apărători ai diferitelor tradiții învechite împotriva batalionelor noilor deconstrucțiști. În America, prăpastia dintre urban și rural, ghetou și suburbie, negri și albi, heterosexuali și homosexuali, bătrîni și tineri, avuți și săraci, agresori și victime, pare să se adîncească din ce în ce mai mult.

Crearea unei punți peste această prăpastie, descompunerea paradoxurilor democratizării și demolării simultane a ordinii lumii este una dintre cele mai imperioase urgențe ale secolului XXI.

O mare parte din rezolvarea acestei urgențe trebuie lăsată în seama celor pricepuți — cum ar fi Centrul Steinmetz sau alte instituții — căci ei se străduiesc să găsească resursele și componentele unei noi păci. Aceste componente trebuie, cu siguranță, căutate și în simbolurile și structurile comune, în principiile și procesele comune științei și comerțului din întreaga lume, literaturii, limbii și mass-mediei întregului glob, în mediul înconjurător care înmugurește, în îngrijirea sănătății și în mișcările de conservare a tradițiilor. Dar acestea sînt, toate, dincolo de sfera cunoașterii mele.

Prezentul studiu este foarte simplu, dar și contrar intuiției. Foarte simplu, deoarece susține că orice soluție a crizei mondiale trebuie să instaureze un regim al respectării legii și drepturilor omului. A demonstra aceasta, ar însemna a reafirma evidența. Acea parte a ei care contrazice intuiția susține că religia trebuie să fie o dimensiune vitală a oricărui regim legal și al drepturilor omului.

Legile moderne ale drepturilor omului nu vor fi un panaceu al crizei mondiale din secolul viitor, nu vor asigura o pace instantanee, dar vor fi o parte foarte importantă a oricărei soluții. Religiile nu vor fi aliați ușor de angajat, dar lupta pentru drepturile omului nu poate fi câștigată fără ele. Căci legile drepturilor omului sînt idealuri abstracte înăscute, afirmații universale ale dorinței unei vieți și societăți prospere. Depinde doar de creativitatea comunităților și instituțiilor umane să le dea conținut și coerență, să asigure „scara de valori care să conducă exercitarea și manifestările lor concrete”, conform unei celebre aserțiuni a lui Jacques Maritain.

Religia este o condiție inerentă vieții omului și comunităților umane. Religiile asigură întotdeauna resurse universale și grile valorice cu ajutorul cărora persoanele și comunitățile se autoguvernează. Religiile trebuie deci văzute ca aliați indispensabili în lupta modernă pentru drepturile omului. Credița și lucrarea lor trebuie invocate pentru a da înțeles și măsură cererilor abstracte ale normelor drepturilor omului, pentru a înzestra cu spirit și sfințenie ideile și instituțiile legale.

Am să dezvolt în trei părți această teză simplă și care contrazice intuiția. Mai întâi, am să demonstrez că toate legile (inclusiv legile drepturilor omului) au în mod necesar resurse, dimensiuni și corelate religioase. În al doilea rînd, am să demonstrez că mișcarea modernă pentru drepturile omului s-a sărăcit și chiar s-a autofalimentat datorită deprecierei convenționale a rolurilor și drepturilor religiei. Am să demonstrez apoi, în al treilea rînd, că ideile și instituțiile religioase au nevoie de un regim sănătos bazat pe lege, democrație și drepturile omului și am să ilustrez această parte cu exemple din propria mea tradiție creștină.

Drept și religie

Primul punct al studiului meu, care contrazice intuiția, este că dreptul și religia există într-o interacțiune necesară și dialectică una cu cealaltă. Pentru a-ți da seama

de această interacțiune, trebuie să depășești concepțiile pozitivistice despre drept și concepția privatistă despre religie, care domină instituțiile de învățământ superior occidentale. Printre juriști, dreptul este considerat pur și simplu un corpus de reguli și norme, destinate să guverneze societatea. Religia este concepută pur și simplu ca un corpus de doctrine și aplicații menite să călăuzească conștiința personală. Dreptul nu-și are locul pe tărîmul religiei. Religia nu-și are locul în piața publică.

Asemenea concepții sînt, toate la un loc, mult prea înguste pentru ca să admitem interdependența reciprocă dintre drept și religie. „*Dreptul nu este numai un sistem de reguli*”, scrie Harold Berman. „*El cuprinde oamenii care fac legi, care hotărăsc, administrează și negociază.*” Este un proces viu, funcțional, de alocare a drepturilor și îndatoririlor, de a rezolva conflictele, de a deschide canale ale colaborării între numeroși și diferiți indivizi și instituții. Dreptul înseamnă reguli la care se adaugă articularea socială, realizarea practică și elaborarea acelor reguli. Religia nu este numai un set de doctrine și aplicări ale conștiinței personale, ale inimii individuale. Ea este de asemenea, din nou în cuvintele lui Berman, „*oameni care își manifestă împreună intuirea unei preocupări colective a sensului absolut și scopului vieții.*”, a ceea ce Rudolf Otto numea „*ideea de sacru*”. Religia implică anumite credințe, culte, coduri comportamentale, comunități confesionale. Ea implică anumite convingeri și articularea lor socială, îndeplinirea lor practică și elaborarea acestor convingeri.

Aceste largi definiții funcționale ale legii și religiei nu ne furnizează criterii de rezolvare ale cazurilor nelămurite. Nu este întotdeauna simplu să diferențiezi între normele legale și cele nelegale, între revendicările religioase sincere și cele contrafăcute. Dar aceste definiții funcționale ale dreptului și religiei asigură un mijloc principal de diferențiere a celor două sfere de idei și a celor două instituții și două metode și forme distincte de studiu: științele juridice și științele religioase, jurisprudența și teologia.

Cu siguranță că în multe ocazii sferele și domeniile legii și ale religiei fie că s-au suprapus, fie că s-au contrazis. Fiecare tradiție religioasă a cunoscut și teonomismul, și antinomianismul: excesul legislativ și spiritualizarea excesivă a religiei. Fiecare tradiție juridică a cunoscut și teocrația, și totalitarismul: sacralizarea excesivă și secularizarea excesivă a legii. Dar în majoritatea epocilor și a culturilor, realitatea dominantă arată că dreptul și religia nu compun o unitate monistică, nici o dualitate antinomică, ci sînt în armonie dialectică. Fiecare tradiție religioasă se străduiește să se împace cu legea, prin atingerea echilibrului între rațional și mistic, între profetic și clerical, între structural și spiritual. Fiecare tradiție juridică luptă să-și lege structurile și procesele formale de credințele și idealurile poporului ei. Dreptul și religia sînt sfere distincte și științe ale vieții omenești, dar ele există în interacțiune dialectică, întrepătrunse în permanență și îmbogățindu-se reciproc.

Se pot distinge multe tipuri de relații între drept și religie. De exemplu, dreptul și religia sînt înrudite *conceptual*. Ambele discipline se bazează pe aceleași concepte fundamentale despre natura existenței și a ordinii, al persoanei și comunității, a cunoașterii și adevărului. Și dreptul, și religia concep în mod analog păcatul și crima, convenția și contractul, mîntuirea și reabilitarea, dreptatea și justiția, care se combină, inevitabil, în mintea legislatorului, a judecătorului sau a juratului. Conceptul juridic modern de delict, de exemplu, a fost modelat de o teologie ebraică și creștină a păcatului și ispășirii. Conceptul modern juridic al contractelor absolut obligatorii s-a născut în creuzetul teologiei convenției puritane. Conceptul juridic modern al scopului pedepsei își are rădăcina în doctrinele catolice ale ispășirii, dar și în doctrinele protestante ale modurilor de folosire a legii. Și dreptul, și religia se bazează una pe conceptele celeilalte, pentru a-și forma propriile doctrine. Doctrina juridică a pedepsei conforme delictului se bazează pe doctrina teologică a purgatoriului și ispășirii. Doctrina teologală creștină a naturii păcătoase a umanității căzute este bazată pe conceptele juridice de procură, complicitate și răspundere indirectă.

Dreptul și religia sînt înrudite din punct de vedere *metodologic*. Ambele au dezvoltat metode hermeneutice analoage, moduri de a-și interpreta textele doctrinare. Ambele au dezvoltat metode logice, moduri de a deduce precepte din principii, de a raționa pe baza analogiei și a precedentului. Ambele au dezvoltat metode etice, modalități de translație a valorilor și convingerilor celor mai profunde în obiceiuri ținînd de un comportament obligatoriu sau recomandabil. Ambele au dezvoltat metode juridice și retorice, moduri de aranjare și prezentare ale argumentelor și informațiilor. Ambele au dezvoltat metode de a aduce dovezi și a-și adjuceca dispute. Ambele au dezvoltat metode de organizare, sistematizare și predare a materiilor de învățămînt necesare.

Dreptul și religia sînt înrudite din punct de vedere instituțional — în principal în relația dintre biserică și stat, dar și în relația dintre diferite alte grupuri religioase și politice. Juriștii și teologii lucrează umăr la umăr pentru a defini relația corespunzătoare între aceste grupuri politice și religioase, a le hotărî respectivele responsabilități, a le ușura colaborarea, a delimita formele de ajutor și protecție ale unora față de celelalte. Multe dintre marile doctrine constituționale occidentale ale bisericii și statului — teoria celor două orașe a lui Augustin, teoria celor două puteri a lui Gelasius, teoria celor două săbii a Evului Mediu lăsat, teoria celor două regate a epocii Reformei — provin atît din dreptul civil, cît și din cel canonic, din jurisprudența teologică, dar și din teologia politică. Mare parte din dreptul nostru constituțional al bisericii și al statului este produsul atît al doctrinei juridice și politice a Iluminismului, cît și al dogmei teologice și morale creștine.

Dreptul și religia sînt înrudite din punct de vedere *profesional*. În multe societăți timpurii, și în anumite grupuri și astăzi, profesarea dreptului și a religiei

se face de către aceleași persoane. Cu responsabilități juridice și sacerdotale este investită fie biserica, fie o persoană, șef de trib, oracol, pontif sau rabin. Chiar atunci când cele două profesii sunt diferențiate, ele rămân îndeaproape înrudite. Profesiunile sunt asemănătoare ca formă. Ambele necesită o profundă educație în doctrină și mențin standarde de admitere foarte înalte. Ambele și-au dezvoltat coduri de etică profesională și structuri interne de autoritate, pentru a-și întări poziția. Ambele caută promovarea colaborării, a colegialității, al spiritului de echipă. Profesiile funcționează, de asemenea, în paralel. Există afinități între medierea avocatului și intermedierea preotului, între pronunțarea verdictului de către curte și arbitrajul consistoriului, între binefacerile baroului și bunăvoința diaconatului. Teoretic, ambele profesii slujesc și servesc societatea. Ambele încearcă să fie exemple ale idealurilor chemării și comunității.

Acestea, ca și alte forme de interacțiune, au adus domeniile și științele juridice și ale religiei în dependență reciprocă.

Pe de o parte, dreptul dă vieților și comunităților religioase o structură: ordinea și dreapta credință de care au nevoie pentru a supraviețui și înflori în societate. „*Obiceiuri ale inimii*” juridice le structurează credincioșilor viața spirituală interioară și disciplina, de la pustnicul retras, pînă la fanaticul agresiv. Ideile juridice de dreptate, ordine, cîință, dumnezeire, restituire, răspundere, obligație și altele se regăsesc în doctrinele teologice ale multor tradiții religioase. Structurile și procesele juridice, cum ar fi legea canonică creștină, Halacha ebraică și Sharia musulmană, definesc și guvernează comunitățile religioase și credințele lor distincte, ritualurile, moravurile și morala. Fără această structură juridică, religia ar decădea curînd într-un spiritualism deșert.

Pe de altă parte, religia aduce spirit în procesele și normele juridice — sanctitatea și autoritatea de care acestea au nevoie pentru a obține ascultare și respect. Religia inspiră ritualurile din tribunal, eticheta legislaturii, strălucirea biroului executiv, toate acelea care celebrează și confirmă obiectivitatea și egalitatea, adevărul și dreptatea legii. Religia acordă dreptului onestitatea ei structurală, „*moralitatea interioară*”, cum spunea odată Leon Fuller. Regulile juridice și sancțiunile sunt popularizate și cunoscute de toată lumea. Ele sunt aceleași pentru toți, stabile și lesne de înțeles. Sunt aplicate prospectiv și întărite consecvent. Religia conferă dreptului respectul față de tradiție, pentru continuitatea instituțiilor, a limbii și practicii, față de precedent și conservare. Așa cum religia are tradiția talmudică, la fel, dreptul are tradiția dreptului comun (penal), a dreptului civil și tradiția constituțională. Precum în religie, așa și în drept, noi abandonăm practicile confirmate de timp ale trecutului numai cu eforturi, numai cu explicații. Religia conferă dreptului autoritate și legitimare, prin inducerea respectului față de lege și structurile autorității, prin crearea unei populare „*credințe în adevăr și dreptate, într-o dreptate care transcende utilitatea*”

socială” în cetățeni și subiecții săi. Ca și religia, dreptul are resurse scrise sau vorbite, texte sau oracole care sînt considerate decisive în ele însele. Religia are Biblia și Tora și păstorii și rabinii care să le explice. Dreptul are constituțiile și statutele și judecătorii și agenții care le aplică. Fără acest spirit religios, dreptul ar decădea curînd într-un formalism fără conținut.

Dreptul și religia sînt, deci, două mari sisteme de valori și credințe, care se întrepătrund. Ele își au propriile surse și structuri normative și de autoritate, propriile metode și măsuri de afirmare și amendare, propriile ritualuri și obiceiuri de conceptualizare și celebrare a valorilor. Aceste sfere și științe ale dreptului și religiei există într-o armonie dialectică. Ele au multe elemente în comun, multe concepte și multe metode. Ele se echilibrează una pe alta prin contraponderea justiției cu mila, a dreptului cu dreptatea, a dreptei credințe cu libertatea, a disciplinei cu iubirea. Această armonie dialectică este cea care conferă dreptului și religiei vitalitate și putere.

Religia și drepturile omului

Cel de-al doilea punct al studiului meu, care contrazice intuiția, este că religia — în toată multitudinea ei denominațională — trebuie inclusă într-un regim juridic de drepturi ale omului.

Acesta e un punct de vedere controversat — unii ar spune chiar stupid. Căci pînă și marile religii ale Cărții — iudaismul, creștinismul și islamul — par să fie candidați controversați pentru un rol constructiv în regimul drepturilor omului. Fiindcă nici una dintre aceste tradiții religioase nu vorbește fără echivoc despre drepturile omului, nici una nu și-a adunat, de-a lungul secolelor, un palmares exemplar în sprijinul drepturilor omului. Textele lor sacre și canoanele spun mult mai multe despre porunci și obligații decît despre libertăți și drepturi. Pe cît au contribuit teologii și juriștii lor la cultivarea lor, pe atît au fost de opaci la importarea drepturilor omului. Politica lor internă și propaganda lor externă au ajutat la propagarea bigotismului, șovinismului și violenței, în aceeași măsură în care au servit la propagarea egalității, libertății și fraternității. „Sîngele celor mulți” este la ușa sinagogilor noastre, a bisericilor și moscheilor, sîngele dizidenților, al femeilor, copiilor și mai ales al trecătorilor. Ciomegele pogromurilor religioase, ale cruciadelor, jihad-urilor, inchizițiilor și ostracizărilor au avut efecte devastatoare. Naționalismul religios și fundamentalismul au contribuit împreună la provocarea de morți violente și dezrădăcinarea, în ultimii ani, a mii de credincioși.

Mai mult, cultivarea modernă a drepturilor omului (cel puțin în Occident) a început la drept vorbind cu cincizeci de ani în urmă, cînd creștinismul și succesorii săi iluminiști s-au dovedit incapabili să-și țină promisiunile. La mijlocul acestui secol nu s-a produs nici a doua venire a lui Cristos, promisă de creștini, nici

orașul ceresc al rațiunii, promis de libertinii luminați, nici dispariția statului, promisă de socialiștii luminați. În loc de acestea, am avut războaie mondiale, gulaguri și Holocaustul — fascismul nefast și malefic și iraționalismul, față de care creștinismul și iluminismul nu au avut nici o reacție convingătoare sau vreun mijloc de intimidare eficient.

Astfel, mișcarea modernă pentru drepturile omului s-a născut din disperarea ce a urmat celui de-al doilea război mondial. A fost o încercare de a găsi o credință mondială, care să umple un vid spiritual. A fost o încercare de a culege din recolta tradițiilor creștinismului și iluminismului acele elemente rudimentare ale unei noi credințe și noi legi care să reunifice o ordine serios distrusă a lumii. Orgolioasele pretenții ale Articolului 1 al Declarației Universale a drepturilor Omului — *„Toate ființele umane se nasc libere și egale în demnitate și drepturi. Ele sînt înzestrate cu rațiune și conștiință și trebuie să se comporte unele față de celelalte în spiritul fraternității”* — nu fac decît să lărgească sfera adevărilor primitive ale creștinismului și iluminismului, fără prea multe repere în realitatea postbelică. Libertatea și egalitatea erau greu de găsit. În cele cîteva decenii anterioare, rațiunea și conștiința își trădaseră flagrant esența.

Deși provenită din disperare, mișcarea pentru drepturile omului a crescut rapid în anii postbelici. Într-adevăr, după 1950, a erupt o veritabilă revoluție a drepturilor. În America și Europa, această revoluție a drepturilor a dus la o puternică mișcare a drepturilor civile „la firul ierbii” și la o învălmășeală de cazuri și statute hotărîtoare. În Africa și America Latină, ea a produs agitație, și, pînă la urmă, revoluții împotriva guvernelor coloniale și autocrate. La nivel internațional, Declarația Universală din 1948 a inspirat noi declarații, convenții și acorduri asupra unor drepturi mai puțin evidente, cele mai importante fiind marile acorduri din 1966. În toată lumea, institutele de învățămînt superior au produs o nouă literatură de specialitate, îndemnînd la reforma constantă și extinderea regimului drepturilor omului. În răstimp de o generație, drepturile omului au devenit, așa cum sună faimoasa formulare a lui Nehemia Robinson, „noua credință laică” a ordinii mondiale postbelice.

Comunitățile creștine și evreiești au fost moașele active ale nașterii acestei revoluții a drepturilor moderne, iar protecția specială a drepturilor religioase a fost, la început, urmărită în mod activ. La scurtă vreme după încheierea celui de-al doilea război mondial, grupurile religioase individuale au emis aserțiuni confesionale curajoase și manifeste referindu-se la drepturile omului. Cîteva denominațiuni și biserica ecumenică înmugurîndă s-au aliat cu ONG-urile evreiești, cultivînd drepturile omului la nivel internațional. Tradiția Bisericii Libere a jucat un rol important în mișcarea pentru drepturi civile din America și dincolo de ea, la fel și evanghelia socială și mișcările democrat–creștine din Europa și America Latină.

Oricum, după exprimarea unui oarecare interes inițial, liderii revoluției drepturilor au clasat grupurile religioase și drepturile lor religioase specifice, într-un capitol cu prioritate redusă. Libertatea cuvîntului și a presei, egalitatea raselor și sexelor, asigurarea muncii și bunăstării au acaparat mare parte din energia și finanțele revoluției drepturilor. După 1960, anchetele academice și intervențiile activiste în drepturile religioase și abuzurile comise au devenit din ce în ce mai rare și mai izolate, inspirate fiind în egală măsură de propriul interes parohial, cît și de regulile de aur universale. Revoluția drepturilor părea să ocolească religia.

Această depreciere a rolului și drepturilor religiei nu a fost pur și simplu produsul unui agnosticism calculat sau al unei apatii închistate — deși există destule dovezi ale ambelor. Conducătorii revoluției drepturilor erau deseori forțați, din motive de presiune politică sau din pricina resurselor limitate, să se ocupe doar de abuzurile cele mai bătătoare la ochi. Abuzurile fizice — tortura, violul, crimele de război, încarcerarea abuzivă, sărăcirea forțată — sînt mai ușor de depistat și deseori necesită atenție imediată. În situații disperate este mai bine să fii bunul samaritean, decît un bun predicator, să oferi mîncare și consolare, înaintea predicilor și a catehismului.

Tăcerea relativă a comunităților religioase părea să acorde credit acestor priorități ale efortului depus. Cu doar cîteva excepții, dar acelea remarcabile, după 1960 grupurile religioase și-au adus doar o modestă contribuție la teoria, legea și activismul drepturilor omului. Principiile generale, afirmate în manifestele postbelice ale drepturilor, nu au fost convertite în precepte și programe specifice. Susținerea generală a instrumentelor drepturilor omului nu a fost urmată de realizarea unor grupuri de presiune și de eforturi contestatate. Pe cînd majoritatea religiilor principale erau mulțumite de propria condiție sau puteau întoarce și celălalt obraz sau să privească în cealaltă parte cînd era vorba de abuzuri față de drepturile religioase, relativa lor tăcere a făcut un rău considerabil revoluției drepturilor omului.

Deprecierea rolului special și a drepturilor religiilor, începînd cu mijlocul anilor '60 și pînă la începutul anilor '80, a provocat cîteva dereglări în teoria și practica drepturilor omului în vogă astăzi.

În primul rînd, această depreciere a religiei a sărăcit teoria generală a drepturilor omului. Pe de o parte, a retezat din rădăcini multe drepturi. Dreptul la religie, scria Georg Jellinek exact acum un secol, este „*mama multor altor drepturi*”. Pentru individul religios, dreptul la credință duce ineluctabil către dreptul de a se aduna, de a vorbi, de a practica, a face prozelitism, a educa, a fi părinte, a călători sau de a se abține de la toate acestea, pe baza credinței individuale. Pentru asocierea religioasă, dreptul de a exista implică invariabil drepturile la proprietatea colectivă, la practicarea colectivă a religiei, la caritatea organizată, educația parohială, libertatea presei și autonomia guvernării. A trece peste drepturile

religioase înseamnă a ignora sursa conceptuală, dacă nu istorică, a multor altor drepturi individuale și de asociere. Pe de cealaltă parte, această depreciere a rolurilor și drepturilor religioase a abstras drepturile dintre îndatoriri. Iudaismul, creștinismul și alte credințe adoptă și apără drepturile în scopul protejării îndatoririlor religioase. Un individ religios sau o asociație are dreptul de a exista și acționa, nu în teorie, ci în scopul de a se achita de îndatoriri religioase individuale. Drepturile religioase sînt cel mai potrivit exemplu al acestei legături organice între drepturi și îndatoriri. Prin deprecierea drepturilor religioase, conducătorii revoluției drepturilor au depreciat în același timp aceste legături organice și au ajuns să trateze drepturile în teorie — fără vreo limită evidentă a exercitării sau întinderii lor.

În al doilea rînd, această depreciere a drepturilor religioase a ascuțit diferența dintre teoriile occidentale și neoccidentale asupra drepturilor. Multe tradiții neoccidentale, mai ales acelea de proveniență islamică, hinduistă, budistă, taoistă și autohtonă, nu pot nici concepe, nici accepta un sistem de drepturi care exclude religia. Pentru aceste tradiții, religia este inextricabil integrată în fiecare aspect al vieții. Drepturile religioase fac astfel inerent parte din dreptul la libertatea cuvîntului, a presei, asocierii, din alte drepturi individuale, etnice, culturale, lingvistice și alte asemenea drepturi de asociere. Nici un sistem de drepturi, care ignoră sau depreciază acest rol cardinal al religiei, nu poate fi respectat sau adoptat. Din moment ce concepția occidentală despre drept domină dreptul internațional, multe societăți neoccidentale nici nu au acceptat, nici nu au adoptat declarațiile internaționale fundamentale și acordurile privind drepturile omului.

În al treilea rînd, deprecierea religiei într-un regim al drepturilor omului a exagerat rolul statului ca garant al drepturilor omului. Dialectica simplă stat contra individ, avansată de teoriile convenționale ale drepturilor omului, lasă în seama statului protejarea drepturilor de toate felurile: prima generație de drepturi civile și politice, a doua generație de drepturi sociale, culturale și economice și a treia generație de drepturi legate de mediul înconjurător și dezvoltare. În realitate, statul nu este și nu poate fi atît de competent în toate — așa cum au demonstrat-o recent eșuatele experimente ale socialismului. O multitudine de asociații voluntare sau structuri de mediere — iar instituțiile religioase sînt importante printre ele — stau între stat și individ. Instituțiile religioase joacă un rol vital în cultivarea și realizarea tuturor celor trei generații de drepturi ale omului. Ele creează condițiile, dacă nu și modelele realizării primei generații de drepturi civile și politice; furnizează un mijloc important, de multe ori principalul mijloc de a veni în întîmpinarea celei de-a doua generații a drepturilor: la educație, asistență medicală, îngrijirea copiilor, organizarea muncii, asigurarea locurilor de muncă, posibilități artistice printre altele. Ele oferă unele dintre cele mai adînci perspective interioare ale normelor creației, administrării și asistenței care stau la baza celei de-a treia generații a drepturilor.

Provocarea secolului următor va fi deci aceea de a transforma comunitățile religioase, din moașe, în mame ale drepturilor omului — din agenți care ajută la nașterea normelor drepturilor, concepute altundeva, în asociații care dau naștere și își hrănesc propriile lor drepturi, norme și practici unice.

Vechile învățături și practici ale iudaismului, creștinismului și islamismului au multe de împărtășit oricărui regim al drepturilor omului. Toate cele trei mari religii ale Cărții au multe de împărtășit unui regim al drepturilor omului. Fiecare dintre aceste tradiții religioase este o religie a revelației, bazată pe porunca supremă de a-și iubi Dumnezeu, pe sine însuși și pe toți semenii. Fiecare tradiție recunoaște un text canonic drept autoritate supremă: Tora, Biblia, Coranul. Fiecare tradiție desemnează o clasă de funcționari care îi păstrează credința și îi face propagandă și cuprinde un sistem lărgit de interpretări autoritare și aplicații ale canonului ei. Fiecare tradiție și-a perfecționat structura legală — Halacha, dreptul canonic și Sharia — care traduce principiile perene ale credinței în principii lucrative în evoluție. Fiecare tradiție a căutat să-și insufle normele religioase, etice și legale indivizilor și comunităților, în viața lor cotidiană. Fiecare tradiție a produs un număr anume din cărămizile care stau la baza construcției unei teorii cuprinzătoare și a unui sistem de legi a drepturilor religioase ale omului: conștiință, demnitate, rațiune, libertate, egalitate, toleranță, dragoste, deschidere, responsabilitate, dreptate, milă, justiție, răspundere, convenție, comunitate printre alte concepte cardinale. Fiecare tradiție și-a dezvoltat propriul sistem intern de proceduri juridice și structuri de protecție a drepturilor, care au servit, de-a lungul istoriei, și încă mai servesc drept prototipuri și modele complementare sistemelor legale laice. Fiecare tradiție își are apărătorii și profeții, vechi și moderni, care lucrează pentru atingerea idealurilor drepturilor religioase, pentru ei înșiși și pentru alții.

În ultimii cîțiva ani, fiecare dintre marile religii ale Cărții a început să se transforme din moașă în mamă a drepturilor omului. Schimbările se fac încet, prin adaosuri, uneori controversate, alteori chiar fatale — dar procesul transformării pare inevitabil. În tradiția iudaică, Yoram Dinstein, Natan Lerner, Asher Maoz, Aaron Kirschenbaum, David Daube și alții au preluat conducerea. În tradiția islamică, Abdullahi An-Naim, Mohammad Talbi, Adama Dieng și mulți alții dezvoltă acest domeniu. Știu suficient de multe despre lucrările importante în domeniul drepturilor, în cadrul acestor două tradiții, ca să-mi dau seama că nu le pot rezuma în mod adecvat. Știu cîte ceva despre transformarea drepturilor omului în cadrul tradiției creștine și către acest subiect mă întorc în secțiunea finală.

Dreptul, religia și drepturile omului: cîteva exemple creștine

Biserica creștină mai are de parcurs două etape în transformarea dintr-o „moașă” într-o „mamă” a drepturilor omului. În primul rînd, dat fiind palmaresul ei pătat, biserica trebuie să-și recunoască greșelile din trecut în privința drepturilor. Biserica

modernă a parcurs deja această etapă de vreo cîteva ori — de la confesiunea celui de-al doilea Conciliu al Vaticanului asupra complicității anterioare la autoritarism, la repetatele confesiuni ale bisericii contemporane de a fi sprijinit anterior apartheidul, rasismul, sexismul, socialismul și antisemitismul. Dar nu este nici necesar, nici constructiv pentru biserică să se complacă în vinovățiile trecutelor violări ale drepturilor omului. Însă a mărturisi păcatele trecute, a face restituțiile necesare și a nu mai păcătui sînt trepte esențiale pentru a face credibilă participarea la regimul drepturilor.

În al doilea rînd, dată fiind noua importanță și precipitare a dezbaterii drepturilor din zilele noastre, Biserica trebuie să fie deschisă unei noi „*hermeneutici a drepturilor omului*”: metode proaspete de interpretare a textelor sfinte și tradițiilor, care vor recupera și vor reimplanta acele învățături religioase și activități care sînt favorabile drepturilor omului. Biserica parcurge cu mai multă grijă această a doua etapă. Biserica romano-catolică a pășit cu curaj, în urma celui de-al doilea Conciliu al Vaticanului, către dezvoltarea unei teologii și apărări rafinate a drepturilor omului. Principalele biserici protestante și ortodoxe au fost mai prudente, susținînd căldicel beneficiile mișcării pentru drepturile omului, fără a dezvolta o teologie perfecționată a drepturilor omului sau o apărare susținută a lor. Recenta eliberare a bisericilor ortodoxe din fostul bloc sovietic și recenta explozie a implicării protestantismului în politica latino-americană, africană și est-europeană, sugerează faptul că aceste tradiții ar putea curînd să pășească, cu mai mult curaj, pe drumul drepturilor.

O „*hermeneutică a drepturilor omului*” ne permite să vedem că tradițiile catolică, protestantă și ortodoxă au avut și au încă ceva de oferit unui regim al drepturilor omului. Fiecare tradiție îmbrățișează norme teologice care furnizează principalele cărămizi în construcția oricărei teorii a drepturilor omului: conștiință, demnitate, rațiune, libertate, egalitate, toleranță, dragoste, deschidere, responsabilitate, dreptate, milă, justiție, răspundere, convenție, comunitate, printre alte concepte cardinale. Fiecare tradiție și-a dezvoltat propriul sistem intern de proceduri legale și a asigurat recunoașterea drepturilor și îndatoririlor membrilor săi, de o manieră meritînd considerația, dacă nu întotdeauna emulația. Fiecare tradiție își are apărătorii și profeții, vechi și moderni, care lucrează pentru atingerea idealurilor drepturilor omului, pentru ei înșiși și pentru alții.

Contrar părerii încetățenite, teoria și practica drepturilor omului nu este nici nouă, nici laică la originea ei. Dimpotrivă, drepturile omului sînt, în mare parte, fructele seculare ale teologiei creștine clasice și care, dată fiind starea lor de astăzi, au nevoie din nou să se hrănească din sînul bisericii. O „*hermeneutică a drepturilor omului*” ne permite să revendicăm roluri de mult obscure pe care tradiția creștină le-a jucat în cultivarea drepturilor omului în trecut. Ea ne permite de asemenea să rebotezăm principii și practici familiare în cadrul acestor tradiții, care ar favoriza dezvoltarea drepturilor omului în viitor.

Următoarele subsecțiuni vor examina, pe rînd, contribuțiile trecute și potențiale la drepturile omului, oferite de tradițiile catolică, protestantă și ortodoxă. Pe cînd fiecare dintre aceste tradiții se bazează pe precedente comune, biblice și patristice, fiecare oferă o perspectivă și o practică unică asupra drepturilor omului, care au nevoie să facă parte din serviciul legal al bisericii, în secolul următor.

Tradiția catolică

Biserica romano-catolică este, paradoxal, prima și ultima tradiție din cadrul creștinătății care îmbrățișează doctrina drepturilor omului.

La începutul acestui mileniu, biserica catolică a condus prima mare „*mișcare pentru drepturile omului*” a Occidentului, în numele „*libertății bisericii*” (*libertas ecclesiae*). În timpul revoluției papale a Papei Grigore al VII-lea (1073—1085) și a succesorilor săi, clerul catolic și-a răsturnat asupritorii regali și civili și a pus bazele bisericii, ca o corporație legală și politică autonomă, în cadrul creștinătății apusene. Pentru prima oară, biserica și-a revendicat cu succes jurisdicția unor persoane — studenți, clerici, pelerini, evrei și musulmani —, și a unor subiecte ca: doctrina și liturghia, proprietatea ecleziastică, propria organizare și patronatul, căsătoria și relațiile de familie, educația, caritatea și moștenirea, promisiunile verbale, jurămintele și diferitele contracte și toate felurile de delict morale și ideologice. Biserica și-a atribuit aceste revendicări jurisdicționale în parte datorită faimoasei delegări de către Cristos a Sfîntului Petru, prin a-i oferi cheile (Matei 16:18) — o cheie a științei de a discerne cuvîntul și voința lui Dumnezeu și o cheie a puterii de a pune în practică și de a întări acel cuvînt și acea voință, prin lege. Biserica și-a atribuit de asemenea aceste noi revendicări ale autorității lor tradiționale, pe baza formei și funcției tainelor creștine. În secolul al XV-lea, biserica se adunase deja în jurul sistemelor holistice ale celor șapte taine ale legilor dreptului canonic, care erau recunoscute în tot Occidentul.

Dreptul canonic medieval era bazat, în cea mai mare parte, pe conceptul drepturilor individuale și corporatiste (iura). Dreptul canonic definea drepturile clerului la oficiile liturgice și beneficii ecleziastice, scutirea de taxe și îndatoriri civile, imunitatea în fața anchetei civile și a mărturiei obligatorii. El definea drepturile organizațiilor ecleziastice ca parohiile, mănăstirile, organizațiile de caritate și breslele de a se forma și dizolva, de a accepta și respinge membri, de a stabili ordinea și disciplina, de a dobîndi, folosi și înstrăina proprietatea. Definea drepturile conformiștilor religioși de a slăvi, a face prozeliti, a menține simboluri religioase, a participa în călătorii sfînte, pelerinaje religioase și de a-și educa copiii. Definea dreptul săracilor, al văduvelor, al nevoiașilor de a căuta consolare, sprijin și adăpost în biserică. O mare parte din bogata dantelărie juridică a dreptului canonic medieval era organizată, ca substanță și procedură, în forma drepturilor. Cu siguranță că aceste drepturi erau însoțite de îndatoriri și nu

reveneau, fără nici o discriminare, oricărei. Numai credincioșii catolici, și nu evreii, musulmanii sau ereticii se bucurau de deplina protecție a drepturilor, iar drepturile lor urmau a fi exercitate prin convenite constrângeri ecleziastice și solemne. Dar formularea medievală de bază a drepturilor la scutire, imunitate, privilegii și beneficii, ca și exercițiul liber al serviciului religios, călătoriei, cuvîntului și învățămîntului a persistat, incluzînd din ce în ce mai mulți oameni, pînă astăzi.

Dar în parte datorită exceselor Reformei protestante a secolului al XVI-lea, s-au închis ușile acestei elaborări catolice proprii a unui regim perfecționat al drepturilor omului. *Conciliul din Trent* (1545—1563) a confirmat, cu unele modificări, structura internă a drepturilor prevăzute de legea canonică. Însă biserica a lăsat continuarea laică a tradiției medievale a drepturilor omului: în mare parte pe seama organismelor nebisericesti și a credincioșilor necatolici. Biserica catolică a tolerat în general eforturile protestante și umaniste în domeniul drepturilor, la sfîrșitul secolelor XVI și XVII, construite pe fundamentele dreptului biblic și canonic. Oricum, biserica a devenit din ce în ce mai intolerantă în privința teoriei iluministe a drepturilor, fundamentată pe teoriile laice ale individualismului și raționalismului. Învățăturile iluministe în privința libertăților, a drepturilor și separării bisericii de stat veneau în conflict direct cu învățăturile catolice privind dreptul natural, binele comun și subsidiaritatea. Intoleranța arătată de biserică față de asemenea formulări a permis ostilitatea directă după Revoluția Franceză, mai ales în usturătorul *Expozeu al greșelilor* din 1864. Deși n-a fost împotriva instrumentelor ulterioare cum ar fi *Rerum Novarum* (1891) și *Quadragesimo Anno* (1934), Biserica Catolică a avut prea puțină răbdare cu reformele drepturilor omului și regimurile democratice ale sfîrșitului de secol XIX și începutul secolului XX. În loc de asta, a recunoscut regimurile autoritare și politicile guvernînd națiunile europene, latino-americeane și africane unde catolicismul era puternic.

Al doilea *Conciliu al Vaticanului* (1962—1965) și rezultanta acestuia au transformat atitudinea Bisericii Catolice față de drepturile omului și democrație. Într-o serie de impetuoase noi aserțiuni doctrinare — de la *Mater et Magistra* (1961) la *Centissimus Annus* (1991) — biserica a ajuns să susțină aceleași drepturi ale omului și principii democratice pe care le înfierase ardent cu un secol în urmă. Mai întîi, biserica a susținut drepturile și libertățile omului, nu numai în contextul intern, al dreptului canonic, dar și într-un context global, al dreptului secular. Fiecare persoană, conform învățăturii bisericești, este înzestrată de Dumnezeu cu „demnitate, inteligență și liber arbitru [...] și are drepturi care izvorăsc direct și concomitent din însăși această natură.” Asemenea drepturi includ dreptul la viață și la standarde adecvate de trai, la valori culturale și morale, la activități religioase, adunare și asociere, la căsătorie și viață de familie și la diferite beneficii și șanse sociale, politice și economice. Biserica a accentuat drepturile religioase la libertatea conștiinței, la serviciul religios, la învățămînt,

numindu-le „primele drepturi ale oricărei ordini civice”. Biserica a accentuat, de asemenea, nevoia de a echilibra drepturile individuale cu cele de asociere, mai ales cu acelea implicând biserica, familia și școala. Guvernele din toată lumea au fost încurajate să creeze condiții favorabile realizării și protejării acestor „drepturi inviolabile” și au încurajat ofilirea oricărui tip de discriminare, fie ea socială sau culturală, bazată pe sex, rasă, culoare, diferențe sociale, limbă sau religie. În al doilea rând, ca un corolar al acestora, biserica a pledat pentru guvernarea constituțională limitată, dezinstituționalizarea religiei și separarea dintre biserică și stat. Largul pluralism al bisericilor și culturilor și inerentele pericole în susținerea de către stat a oricărei religii, au făcut ca biserica să semneze un mandat în alb unor asemenea forme democratice de guvernare.

Al doilea *Conciliu al Vaticanului* și rezultatele sale n-au transformat numai atitudinea teologică, dar și acțiunile sociale ale Bisericii Catolice, respectând drepturile omului și democrația. După acest conciliu, biserica a devenit mai puțin centralizată și mai activă din punct de vedere social. Episcopilor și clerului local li s-a acordat o mai mare autonomie și au fost stimulați să participe în problemele de politică locală și națională, să determine ca noile doctrine ale bisericii să aibă o greutate în probleme politice și culturale. Biserica catolică a fost în consecință transformată dintr-un complice pasiv al regimurilor autoritariste într-un pledant plin de forță al reformei democratice și al drepturilor omului. Biserica catolică este o forță importantă a noului val de democratizare politică ce a cuprins lumea la începutul anilor '70: fie prin declarații și intervenții ale eparhiilor și curiei papale, fie prin eforturile clerului local. Noile mișcări democratice și ale drepturilor omului din Brazilia, Chile, America Centrală, Filipine, Coreea de Sud, Polonia, Ungaria și din alte părți se inspiră în mare măsură din învățăturile și activitatea Bisericii Catolice.

Biserica Catolică a ajuns astfel la încheierea unui ciclu. A condus prima mișcare a drepturilor omului din Occident, la începutul celui de-al doilea mileniu. Ea este gata să conducă a doua mișcare mondială a drepturilor omului, la începutul mileniului trei, echipată cu o teologie și o lege a drepturilor omului perfecționate, și cu aproape un miliard de membri în toată lumea. Biserica Catolică oferă o combinație unică de strategii locale și globale, confesionale și universale ale drepturilor omului, pentru secolul următor. În forul său interior și al dreptului canonic, biserica are un cadru distinct al drepturilor omului, care protejează mai ales a doua generație de drepturi: cele care se referă la educație, caritate și asistență medicală, în context sacru și sacerdotal. În forul exterior al lumii și al legii sale seculare, biserica are oricum un cadru universal al drepturilor omului, care pledează în special pentru prima generație de drepturi civile și politice pentru toată lumea. Criticii văd acest serviciu bifurcat al drepturilor omului ca o încercare de a se servi pe sine, pentru a apăra egalitatea și libertatea în afara bisericii și pentru a perpetua patriarhatul și elitismul în interiorul ei. Dar această critică are

prea puțină valabilitate. Dacă serviciul pentru drepturile omului al Bisericii Catolice va fi și în continuare îndeplinit cu zelul dovedit de episcopatul prezent, el promite să aibă efecte monumentale asupra legii, religiei și drepturilor omului în secolul următor.

Tradiția protestantă

Una dintre ironiile mișcării contemporane a drepturilor omului este relativa tăcere a bisericilor protestante. De-a lungul timpului, bisericile protestante au produs cele mai rafinate teorii ale drepturilor omului și au lucrat neobosit la efectuarea reformelor legale care urmau să apere aceste drepturi. Astăzi, multe biserici protestante s-au mulțumit pur și simplu să confirme normele drepturilor omului și să condamne abuzurile, fără o reflecție teologică și colectivă suficient de adâncă. Cu siguranță că anumiți teologi protestanți de frunte s-au ocupat de această problemă în scrierile și conferințele lor. Un mare număr de grupuri protestante din cadrul bisericii, mai ales grupuri feministe și libertiniste, au dezvoltat noi aspecte importante. Dar încă nu s-a ivit nici o teorie, nici un program protestant sistematic în domeniul drepturilor omului.

Ironia face ca, într-adevăr, Reforma protestantă să fi fost, cu toate efectele ei, a doua mare mișcare a drepturilor omului din Occident. Martin Luther, Jean Calvin, Thomas Cranmer, Menno Simons și alți reformatori ai secolului al XVI-lea și-au început cu toții reformele cu o chemare la eliberare — eliberarea conștiinței individuale de legile canonice și controalele supărătoare, eliberarea funcționarilor politici de puterea și privilegiile clericale, eliberarea clerului local de guvernarea papală centrală și asupra controalele princiare. Pe măsură ce radicalitatea Reformei făcea loc reconstrucției, reformatorii au pus la locul lor numeroase învățături cardinale care erau (și sînt încă) îngreunate de implicații privind nașterea drepturilor omului într-o ordine politică democratică.

Teologia protestantă clasică ne învață că o persoană este în același timp sfîntă și păcătoasă. Pe de o parte, omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu și legitimat de credința sa în Dumnezeu. Omul are o chemare distinctă, egală în demnitate și sanctitate cu a celorlalți oameni. El este profet, preot și rege, poate predica, servi și conduce în comunitate. Oamenii sînt deci egali în fața lui Dumnezeu și a semenilor lor. Fiecare om este înzestrat cu libertatea naturală de a trăi, a crede și a-l sluji pe Dumnezeu și pe semenul său. Fiecare om are dreptul la serviciile religioase, la educație, la propria chemare. Pe de cealaltă parte, omul este plin de păcate și aplecat spre rău și egoism. El are nevoie de chingile legii pentru a se abține de la a face rău și a se îndrepta spre căință. El are nevoie să se asocieze cu alții pentru a predica, a sluji și a se conduce cu ajutorul legii și prin dragoste. Fiecare om este, deci, o creatură comunitară. Fiecare persoană aparține unei familii, biserici sau comunitate politică.

Protestanții consideră că aceste instituții sociale ale familiei, bisericii și statului sînt de origine divină, dar în organizare omenească. Ele sînt create de

Dumnezeu și conduse din poruncă divină. Ele sînt egale în fața lui Dumnezeu și sînt chemate să îndeplinească diferite funcții divine în cadrul comunității. Familia este chemată spre a hrăni și crește copiii, spre a-i educa și a-i disciplina, spre a fi un exemplu de dragoste și colaborare. Biserica este chemată spre a propovădui cuvîntul, a împărți tainele, a educa tineretul și a-i ajuta pe cei nevoiași. Statul este chemat să protejeze ordinea, să pedepsească delictele și să sprijine comunitatea. Deși divine la origine, aceste instituții sînt formate prin convenție umană. Asemenea convenții confirmă funcțiile divine, îndatoririle create acestor instituții. Asemenea convenții prevăd aceste îndatoriri, protejîndu-le de păcătoasele excese ale funcționarilor care le îndeplinesc. Familia, biserica și statul sînt astfel organizate ca instituții publice, accesibile și răspunzătoare reciproc și în fața membrilor lor. Biserica trebuie organizată ca o comunitate congregațională democratică, cu separarea puterilor între păstori, vîrstnici și diaconi, alegerea funcționarilor pe perioade limitate ale îndatoririlor lor și participarea imediată a congregației la viața și conducerea bisericii.

Grupurile protestante din Europa și America au turnat aceste doctrine teologice în tipare democratice menite să protejeze drepturile omului; doctrinele protestante ale persoanei și societății au fost turnate în tipare sociale democratice. Deoarece toți oamenii sînt egali în fața lui Dumnezeu, ei trebuie să fie egali și în fața agenților politici ai lui Dumnezeu în stat. Deoarece Dumnezeu a înzestrat toți oamenii cu libertățile naturale ale vieții și credinței, statul trebuie să le asigure libertățile civile similare. Deoarece Dumnezeu le-a dat tuturor chemarea de a fi profeți, preoți și regi, statul trebuie să protejeze libertatea cuvîntului, a predicării și a conducerii în cadrul comunității. Deoarece Dumnezeu ne-a creat pe toți ca ființe sociale, statul trebuie să promoveze și să protejeze o multitudine de instituții sociale, mai ales biserica și familia. Doctrinele protestante ale păcatului au fost turnate în tipare politice democratice. Atribuțiile politice trebuie protejate împotriva naturii păcătoase a funcționarilor politici. Puterea politică, asemenea celei ecleziastice, trebuie distribuită între ramurile executivă, legislativă și judecătorească, avînd toate autocontrol. Funcționarii trebuie aleși pe perioade limitate ale funcției lor. Legile trebuie codificate clar, iar discreția bine păstrată. Dacă funcționarii abuzează de atribuțiile lor, ei nu trebuie ascultați; dacă persistă în abuz, trebuie schimbați, folosindu-se forța, dacă e nevoie.

În trecut, aceste învățături protestante au ajutat la declanșarea cîtorva din marile revoluții occidentale, în care lupta a fost dusă în numele drepturilor omului și al democrației. Acestea au fost forțele ideologice care au impulsionat revolta hughenotilor francezi, a pietiștilor olandezi și a presbiterienilor scoțieni împotriva asupritorilor lor monarhici în ultima parte a secolelor al XVI-lea și al XVII-lea. Ele au fost arme importante în arsenalul revoluționarilor din Anglia, America și Franța. Ele au fost surse importante de inspirație și instruire în timpul marii epoci de construcție

democratică în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, în America și Europa Occidentală. În acest secol, ideile protestante despre drepturile omului și democrație au ajutat la orientarea reformei constituționale în Franța, Germania, Italia și țările iberice, în perioada postbelică și a mișcărilor democratice împotriva autocrației coloniale în Africa și împotriva recrudescenței fascismului în America Latină.

Aceste importante învățături și practici protestante au multe de oferit regimului drepturilor omului în secolul XXI. Teologia protestantă se ferește de extremele reduționiste, și din partea libertinismului care sacrifică comunitatea pentru binele individului, și din partea socialismului, care sacrifică individul de dragul comunității. Ea se ferește și de extinderea exagerată a revendicărilor drepturilor omului, fundamentându-și normele pe ordinea creației, chemarea divină și relațiile în acord. Pe această bază, teologia protestantă izbutește realizarea unui echilibru unic între libertate și responsabilitate, demnitate și umilință, individualitate și comunitate, politică și pluralism.

A traduce aceste principii teologice în practica drepturilor omului este poate cea mai mare dificultate care stă în fața bisericilor protestante, în viitorul apropiat. Tradiția protestantă are nevoie de propriul său Vatican II, propria sa evaluare cuprinzătoare și colectivă a rolului său viitor pe scena drepturilor omului. Bineînțeles, congregaționalismul protestant militează împotriva unor asemenea acțiuni colective, așa cum o fac și numeroasele animozități vechi între sectele protestante. Dar acum nu este nici vreme și nici nu merită să dăm importanță snobismului denominațional sau altor nerozii. Protestanții trebuie să-și semene propria lor sămânță, distinctă, a drepturilor omului, atâta vreme cât câmpul le este încă deschis. Altfel, în secolul care vine, recolta va fi mică și nu va fi loc de autocompătimire.

Tradiția ortodoxă

Bisericile ortodoxe mediteraneene, din Europa de Est și Rusia și-au bazat teologia drepturilor omului mai puțin pe demnitatea persoanei, și mai mult pe integritatea legii naturale și a comunității umane. Bisericile ortodoxe cred într-o lege naturală care e în același timp scrisă în inimile tuturor oamenilor și rescrisă în paginile Scripturii. Legea naturală prescrie o sumedenie de îndatoriri pe care fiecare om le are față de ceilalți și față de Dumnezeu: să nu ucizi, să nu furi, să nu mărturisești strîmb, să nu ai alți dumnezei și altele. Căderea umanității în păcat a provocat azeziune față de asemenea îndatoriri morale, strict necesare supraviețuirii comunității umane. Dumnezeu a chemat statul să-și asume principala răspundere pentru întărirea prin lege a acelor îndatoriri morale esențiale acestei supraviețuirii.

După teologia ortodoxă clasică, drepturile omului sînt pur și simplu reciprocile acestor îndatoriri morale prescrise în mod divin. Datoria morală a omului de a nu ucide, a nu fura sau a nu mărturisi strîmb împotriva aproapelui dau naștere drepturilor celuiilalt la viață, proprietate și demnitate. Datoria morală

a individului de a nu avea alți dumnezei sau de a nu jura strîmb, dau naștere la dreptul de a sluji dumnezeul potrivit și de a jura cinstit. Pentru fiecare îndatorire morală, învățătură a legii naturale, există un drept moral reciproc. Așa cum statul trebuie să traducă îndatoririle morale în îndatoriri legale, el trebuie să traducă drepturile morale în drepturi legale.

Pe baza acestei etici biblice străvechi, bisericile ortodoxe susțin un sistem triplu supraetajat de drepturi și îndatoriri: (1) un sistem creștin sau „evangelic” de drepturi și îndatoriri, bazat pe principiile legii naturale a Scripturii, întărite de dreptul canonic al bisericii; (2) un sistem de „morală comună” al drepturilor și îndatoririlor, bazat pe principiile legii universale naturale, acceptate de persoanele raționale în toate timpurile și locurile, principii întărite de agenți mirali din interiorul comunității; și (3) un sistem legal de drepturi și îndatoriri, bazat pe legile constituționale și nevoile sociale ale comunității, care sînt întărite de legile pozitive dintr-un stat. Biserica nu este numai răspunzătoare pentru menținerea celor mai înalte standarde ale drepturilor și îndatoririlor morale printre credincioșii ei, dar ea slujește și de agent moral în comunitate, cultivă înțelegerea „moralei comune” și admonestează pastoral și profetic pe aceia care violează această morală comună.

Conform tuturor acestora, episcopia ortodoxă a emis numeroase manifestări asupra drepturilor indivizilor, bazate pe legea naturală și a condamnat violările drepturilor omului, mai ales în Balcani, Europa de Est și Uniunea Sovietică. *Congresul Mondial al Episcopilor Ortodocși* (1978), de exemplu, a salutat cea de-a treizecea aniversare a Declarației Națiunilor Unite, prin chemarea: „*Cerem neîntîrziat ca toți credincioșii ortodocși să nemurească această ocazie rugîndu-se pentru aceia ale căror drepturi ale omului sînt negate sau violate; pentru aceia care sînt hărțuiți sau persecutați pentru convingerile lor religioase, fie ei ortodocși sau neortodocși, în multe părți ale lumii.*” Doi ani mai tîrziu, cel de-al 25-lea Congres Clerico-Laic al Arhidioczei Ortodoxe Grecești din America de Nord și de Sud a pronunțat, sub imperiul „*legii naturale universale*” că „*drepturile omului constau din acele condiții de viață care ne permit o dezvoltare deplină și folosirea la maximum a calităților noastre umane de inteligență și conștiință și satisfacerea nevoilor noastre spirituale, sociale și politice.*” S-a atras apoi atenția „*regimurilor totalitariste și asupraitoare să restabilească respectul pentru drepturile și demnitatea individului și să asigure exercițiul liber și neîngrădit, de către toți cetățenii, indiferent de rasă, etnie, orientare politică sau religioasă, al acestor drepturi vitale.*”

Spre sfîrșitul secolului XX, bisericile ortodoxe din Rusia, Balcani și Grecia s-au orientat și ele spre o doctrină a separării bisericii de stat. În mod tradițional, bisericile ortodoxe susțineau că autoritățile civile erau trimise de Dumnezeu, chemate să guverneze „*politica externă și vremelnică a bisericii.*” Ele acceptau astfel controlul civil asupra multor probleme de organizare și administrare

ecleziastică. Odată cu formarea unui stat ateu în Uniunea Sovietică, un stat musulman în Balcani și un stat din ce în ce mai antagonist în Grecia și Turcia, din rațiuni care privesc propria sa supraviețuire, biserica s-a deplasat spre o doctrină a separării bisericii de stat.

Cea mai mare provocare a drepturilor omului, care stă în fața tradiției ortodoxe în secolul următor va fi ajutorul pe care aceasta va trebui să-l dea călăuzirii reconstrucției culturale și constituționale a societăților post-socialiste în Europa de Est și fosta Uniune Sovietică. Căderea Zidului Berlinului nu a adus numai libertăți noi acestor — de multă vreme închise — societăți, dar a adus și un nou libertinaj. Aceste societăți se confruntă acum cu degradarea morală, cu dizlocarea economică și cu suferința umană, la o scară fără precedent. Ele se confruntă cu renașterea vechilor dușmăanii între rivalii religioși și culturali, anterior ținute în frâu de un asupritor comun. Ele se confruntă cu un influx masiv de misionari străini, religioși și economici, care le oferă sisteme de convingeri și practici flagrant diferite de cele promovate de statul socialist prăbușit și de lupta bisericilor ortodoxe. Un adevărat război al sufletelor a izbucnit așadar în fostul bloc sovietic — o luptă pentru revendicarea sufletului tradiției morale și culturale al acestor noi societăți, o luptă pentru menținerea aderenței și aderenților la vechile biserici ortodoxe.

Doctrinile abstracte ale drepturilor moderne ale omului vor avea prea puțină relevanță în aceste societăți din care lipsește o constituție puternică și o practică sistematică a constituționalismului. Oricare ar fi formele lor locale, această nouă dezvoltare constituțională va avea mult de câștigat din teologia tradițională ortodoxă a drepturilor bazate pe îndatoriri și a acțiunii sociale bazată pe drepturi, a bisericii.

...

Anul trecut, primind Medalia Libertății în Philadelphia, președintele Cehiei, Vaclav Havel, avertiza un public american uluit: „*Conflictele culturale sînt în creștere și sînt mult mai periculoase astăzi decît oricînd altcîndva de-a lungul istoriei. Sfîrșitul epocii raționalismului a fost catastrofal, deoarece acum membri diferitelor culte tribale se războiesc unii cu alții. [...] Prăpastia dintre rațional și interior, obiectiv și subiectiv, tehnic și moral, universal și unic se adîncește din ce în ce mai mult.*” Și a urmat o lungă listă de exemplificări, care l-a lăsat pe cel mai euforic dintre spectatori privind neliniștit peste umăr.

Dar apoi, așa cum face întotdeauna un bun poet dramatic, Havel a conchis cu aceste cuvinte, cu care voi concluziona și eu: „*singura speranță reală a oamenilor este astăzi, probabil, o renaștere a certitudinii că originea noastră este Pămîntul și, în același timp, și Cosmosul. Această conștiință ne furnizează capacitatea transparenței sinelui. Politicienii pot repeta de mii de ori în foruri internaționale că bazele noii ordini a lumii trebuie să fie respectul universal pentru drepturile omului, dar acest lucru nu va însemna nimic atîta vreme cît acest imperativ nu derivă din respectul față de miracolul existenței, miracolul*

universului, miracolul naturii, miracolul propriei noastre existențe. Numai acela care se supune autorității ordinii universale a creației, care apreciază dreptul de a fi parte din aceasta, de a participa la aceasta poate să se aprecieze cu adevărat pe sine și pe semenii săi și să respecte și drepturile lor, la fel.” □

Traducere de Alina Cadariu

*

*John WITTE, Jr. (n. 1955) a absolvit dreptul la Harvard Law School în 1985, Cambridge (SUA), și este profesor de drept și etică la Emory Law School, ținând totodată cursuri și la universitățile din Oxford, Toronto, Heidelberg, Tübingen etc. A publicat șapte cărți, între care *Perspectiva globală a drepturilor religioase*, și peste 60 de studii.*

John Witte, Jr., *Law, Religion, and World Peace*, elaborat pentru The Tami Steinmetz Center for Peace Research, Universitatea din Tel Aviv, publicat cu permisiunea autorului.

Religia și ideea de drepturi

LOUIS HENKIN

Ideea de drepturi individuale pare axiomatică americanilor, „*un adevăr* — spunea Jefferson — *de la sine înțeles*”. Se știe, de fapt, că ideea este una modernă, iar lărga ei acceptare doar contemporană, de la al doilea război mondial încoace. Și cu toate că ea este acum, după câte se pare, un „adevăr” universal, și evident, există alte adevăruri aflate în competiție cu ideea de drepturi, ce încă mai continuă să suscite obiecții și împotrivire.¹

Împotrivirea la ideea de drepturi nu constituie în mod necesar o contestare a valorilor fundamentale consfințite prin documentele oficiale referitoare la drepturi. Nimeni, nici o ideologie, desigur, nu susține că favorizează uciderea arbitrară, tortura, sclavia, condamnarea nevinovaților și alte forme de nedreptate, abandonarea oamenilor pradă foametei sau analfabetismului, și nici măcar violarea minoră ori întâmplătoare a intimității, refuzul libertății de exprimare sau al libertății religiei. Ceea ce întâmpină uneori împotrivire este *ideea* de drepturi și caracteristicile ei esențiale — concentrarea asupra individului, glorificarea autonomiei și libertății acestuia, perseverența în ideea că indivizii au revendicări îndreptățite de la societatea lor, că societatea trebuie să se mobilizeze pentru a asigura aceste drepturi, că indivizii își pot impune drepturile prin reparații judiciare ori de altă natură și, mai presus de toate, că drepturile individului pot încurca socotelile celor aflați la putere și „dejuca”, dacă ar fi acceptate, binele public.

Nu ar trebui să surprindă faptul că există împotrivire la ideea de drepturi. Vreme de mii de ani au existat concepții de bine, de viață bună și de societate justă fără să fi existat ideea de drepturi. Există astăzi ideologii importante, cu rădăcini în vechi tradiții, care precedă cu mult ideea de drepturi și care nu au fost adaptate pentru a asimila ori lăsa loc drepturilor. Cele mai multe utopii moderne (și nu numai cele anarhiste) își au fundamentul în comunitate, nu în individ, în îndatoriri nu în drepturi. Într-adevăr, pentru noi toți, în toate societățile, relațiile importante — dragostea, familia, prietenia, buna vecinătate, comunitatea — nu au nevoie de ideea de drepturi și nici loc pentru ea.

Lista scrierilor împotriva ideii de drepturi este lungă și convingătoare. Din perspectiva unor concepții despre bine, despre societatea justă sau despre viața bună, ideea de drepturi este egoistă și promovează egocentrismul. Ea generează atomizare, dizarmonie, dezbinare, adeseori litigii (după cum o demonstrează zilnic viața din Statele Unite). Este antisocială, permițând individului și încurajându-l să formuleze, potrivit viziunii sale proprii, pretenții egoiste împotriva intereselor comune și, în același timp, stabilite în comun. Ideea de drepturi pune democrația într-o situație dificilă, negînd suveranitatea populară și dejucînd intențiile majorității. Atît în principiu cît și în practică, ea poate preamări autonomia individului în detrimentul colectivității, egoismul în detrimentul *gemeinschaft*-ului, libertatea în detrimentul ordinii, discordia în detrimentul armoniei. Se afirmă că ideea de drepturi este inefficientă, ea tinzînd să anemieze societatea și să o facă neguvernabilă. Glorificarea drepturilor bagatelizează îndatoririle și inculcă neglijarea lor. Ea impune o viziune îngustă și artificială asupra binelui public — securității naționale, stării excepționale, ordinii publice, moravurilor publice — și retrace deciziile importante din mîinile celor aleși să guverneze și singurii apleși să guverneze. În multe societăți, în diferite situații, ideea de drepturi ajută la imunizarea egoistelor interese de proprietate și a pretențiilor extravagante la autonomie și libertate, fortificînd prin aceasta reacțiunea și împiedicînd schimbarea socială revoluționară.

Aceste obiecții, precum și altele, vin din partea unor idei și ideologii diverse. Unele sînt variațiuni pe tema utilitarismului, care pretinde că țintește la creșterea fericirii generale și la urmărirea binelui societății (sau a unei alte colectivități, mai restrînse) luată ca întreg, dar care comasează ființele umane și nu ia în serios individul ca atare.² Astăzi, sursele obiecțiilor trebuie căutate la cei care privesc înapoi, dimpreună cu cei ce privesc înainte, culturi religioase tradiționale, alături de forme contemporane de socialism și profeți ai modernizării și dezvoltării.

Poate că este necesar, mai ales în Statele Unite, să justificăm citarea religiei ca ideologie alternativă, ca sursă de împotrivire la drepturi. Majoritatea americanilor se consideră devotați atît drepturilor cît și religiei; ei percep libertatea religiei ca pe un drept elementar, iar interesul pentru această libertate ca pe o sursă fundamentală a ideii de drepturi și a devotamentului față de aceasta. Ba mai mult, americanii (și vest-europenii, precum și alții) în general trăiesc în societăți seculare în liniile lor fundamentale, iar în Statele Unite, Constituția insistă asupra dezinstituționalizării religiei și separației complete dintre biserică și stat. Ideologia noastră politică — inclusiv ideea de drepturi — pare în mare măsură distinctă, independentă, ba chiar irelevantă în raport cu religia sau ideologia religioasă. Pînă și marea majoritate a indivizilor din Statele Unite care se declară sau sînt declarați religioși nu par să găsească în religie un *Weltanschauung* atotcuprinzător, care să conțină o ideologie

politică și morală completă și care să nu includă neapărat drepturile. Sau, poate, majoritatea americanilor nu iau religia în serios, o minimizează, dînd mai puțin Domnului, și foarte mult Cezarului.

Ca urmare, în Occident religia pare să aibă în vedere drepturile numai în calitatea ei de beneficiară a libertății religioase, însă chiar și atunci cînd, ocazional, influența religioasă organizată este exercitată în numele moralității împotriva vreunei libertăți — de exemplu, împotriva revendicării femeilor de a avea dreptul la avort, sau împotriva libertății de a publica sau citi materiale obscene, blasfemiatoare sau profanatoare —, obiecțiile însele pot fi formulate în termenii unor drepturi rivale. În alte părți ale lumii însă, religia apare în opoziție cu alte drepturi ale individului, de exemplu în părți ale lumii islamice unde domnește fundamentalismul (în Iran) sau în țări în care bisericile creștine au sprijinit represiunea totalitarismului (în America Latină, în Africa de Sud, în Polonia). Lăsînd deoparte relațiile cu puterea politică, religiile majore de pretutindeni (inclusiv cele prevalente în societățile occidentale seculare) pretind că sînt ideologii complete și că relația religiei, a gîndirii religioase, a teologiei ori doctrinei diferitelor religii cu ideea contemporană a drepturilor omului este ea însăși o chestiune ideologică.

Religia nu este o idee simplă și nici una unitară, iar relația ei cu ideea de drepturi nu este nici ea simplă sau unitară. Religiile majore pot să-și aroge pe drept cuvînt paternitatea valorilor centrale ale drepturilor omului: bine și rău, dreptate și nedreptate, legalitate și ilegalitate, egalitatea fundamentală a oamenilor, protecția egală a legii. Însă rădăcinile marilor religii sînt străvechi, iar teologia și ideologia lor s-au format în mare măsură înainte ca ideea de drepturi să fi fost concepută. Ideea de drepturi, mai ales de drepturi împotriva societății, a fost necunoscută vechiului iudaism, creștinism, islamism și, cred, vechilor religii orientale și altor culturi tradiționale. Biblia, de pildă, nu cunoștea drepturi, ci numai îndatoriri, iar îndatoririle erau către Dumnezeu; cînd, după legea Domnului, îndatoririle cuiva către Dumnezeu erau legate de semenul său, acest semen era doar ceea ce am putea numi a treia parte beneficiară. (Pînă și dragostea — „Iubește-ți aproapele ca pe tine însuși” — era o poruncă și o îndatorire; aproapele meu nu avea un „drept” de a fi iubit și cu siguranță nici un remediu pentru nereușita mea de a-l iubi, lăsînd de-o parte puțința de a i se plînge lui Dumnezeu). Bineînțeles, limbile vechi nu aveau un termen prin care să desemneze drepturile și chiar mai tîrziu nostru cuvînt englezesc (*right* — n. t.) sugerează derivarea sa din ceea ce este „*drept*”, dintr-o teorie a binelui, a dreptății, fără nici o conotație de îndreptățire individuală. Ba mai mult, ideea de drepturi ale omului este o idee politică ce are în vedere relația omului cu societatea politică, dar vechile religii și celelalte culturi tradiționale nu au avut o societate politică modernă în care individul ar putea avea relații de tip modern și de la care el ar putea avea pretenții.

Ideea de drepturi reflectă principiile moralității interpersonale; marile religii reflectă și ele principiile moralității interpersonale, însă nu și ideea de drepturi. Dreptatea constituia o poruncă divină, înfăptuită de Dumnezeu sau de reprezentanții lui pe pământ. Pentru unele nedreptăți victima beneficia de reparații pe lumea acesta și în cea de dincolo. Aceleași principii de moralitate și dreptate erau valabile și în relația dintre individ și autoritate (regele, de pildă) ambii în mod egal guvernați de legea lui Dumnezeu. Vezi dojenirea lui David pentru că a luat soția lui Urie, a lui Ahab pentru uciderea lui Nabot în via sa (Samuel 2, 11—12, Regi 1, 21.). Însă revendicările împotriva puterii erau limitate, reparațiile victimei pentru nesatisfacerea unor asemenea revendicări nu erau făcute pe această lume, ceea ce reducea considerabil posibilitatea ca individul să se bucure de beneficiile pămîntești hărăzite lui de dumnezeire.

Ba mai mult, valorile tradiționale nu erau identice cu cele ale ideii moderne de drepturi: idealul tradițional nu era acela al libertății³, autonomiei și intimității, ci supunerea față de voia lui Dumnezeu și legea divină. La începuturi și apoi mai multe milenii la rînd, centrul gîndirii religioase nu l-a constituit individul, ci comunitatea — neamul, poporul lui Israel, biserica, creștinătatea, islamul — voia lui Dumnezeu sau ordinea cosmică. În ordinea feudală a Europei medievale și în societățile necreștine din alte părți ale lumii din aceeași perioadă, individul își ducea viața angrenat într-un lanț de relații ierarhice. Idealul nu îl constituiau libertatea și autonomia individului, ci concordanța, supunerea, cooperarea, armonia, ordinea. Principiul conducător nu era egalitatea indivizilor, ci preocuparea pentru ierarhiile ordinii sociale, și prin aceasta, nu contractul bazat pe voința și asentimentul individului conta, ci statutul ce include responsabilitatea față de cei inferiori în ordinea ierarhică și obligațiile față de cei superiori. De asemeni, din perspectivă modernă, religiile adeseori realizau ordinea cu prețul inechităților, limitărilor libertății, oprimării individualității și al subdezvoltării sociale și individuale (și chiar al subdezvoltării spirituale), asociate uneori cu ritualuri ce conțineau elemente de cruzime.

Drepturile individului, drepturile constituționale, drepturile omului, drepturile împotriva autorității publice constituie o idee radicală și o achiziție mai târzie. Ea a venit după protestantism, care, combinînd forțe sociale și economice, a adus o percepție mai pronunțată a individului, a reliefat nu numai natura cosmică, ci și natura umană, începînd să considere omul o entitate autonomă, o persoană, un egal al celorlalți dinăuntrul societății. Ideea de drepturi a venit după ce Reforma a fărîmițat biserica creștină și a contribuit la încetarea identificării bisericii cu statul, după ce echilibrarea puterii politico-militare a dus la statul secular, la sistemul statal modern. Dizidenții au început să revendice drepturi pentru indivizi (și pentru bisericile lor) împotriva bisericii consacrate și împotriva puterii politice alinate ei. În aceste condiții, religia, sau cel puțin

religiile ce se deosebeau de cea consacrată, nu se mai mulțumesc să se bizuiască pe simțul datoriei al celor aflați la putere (datoria toleranței, carității, iubirii) și nici să vadă ființa umană ca simplu beneficiar al acesteia; mai degrabă, religia a început să perceapă nevoile omului — nevoile sale religioase și apoi alte nevoi — ca pe niște chestiuni de drepturi, de îndreptățiri potrivit unor legi mai înalte.

În noile și diversele contexte politice și sociale, gândirea religioasă a trebuit să apeleze la ideea de drepturi ca la o parte integrantă a evoluției concepției despre Dumnezeu, om și societate. Astăzi religia însăși este nevoită să ia o atitudine față de societatea modernă și de puterea politică modernă, chiar dacă numai din simplă autoapărare: multe religii sînt, într-o parte sau alta a lumii, religii oficiale și au trebuit să-și definească atitudinea ideologică față de revendicările din domeniul drepturilor omului pe care le au cetățenii față de societăți; fiecare religie este undeva în lume religia unei minorități și trebuie să se adapteze statutului de minoritar; fiecare religie trebuie să reacționeze la nevoile membrilor săi din marile și depersonalizatele societăți industriale și urbane, dezvoltate sau în curs de dezvoltare. Însă nici măcar religiile occidentale, cu toate că avuseseră o experiență îndelungată cu cezarul și cu statul, nu au fost pregătite ideologic pentru ordinea politică și socială modernă. Atitudinea lor ideologică față de drepturile și îndatoririle individului vis-à-vis de puterea politică a avut o evoluție nehotărîtă și a cunoscut forme diferite în cadrul diferitelor religii, în locuri și epoci diferite. Adeseori aceste atitudini au fost determinate de faptul că religia respectivă era de stat sau minoritară, precum și de tipul puterii politice — teocratice, monarhice, republicane sau democratice, sau, mai recent, totalitare sau autoritare. Nici pînă la această dată, religiile nu au dezvoltat o concepție clară asupra suveranității populare și democrației, sau asupra ideii drepturilor individului.

Astăzi, religia și ideologia religioasă îmbrățișează, ba chiar își revendică, valorile umaniste ce stau la baza drepturilor omului. Religia și ideologia religioasă vin în sprijinul dreptății (inclusiv al dreptății economice), resping tortura și alte tratamente inumane⁴, se opun sclaviei, sînt pentru desfășurarea unor procese juste, insistă asupra libertății religiei (cel puțin în ce le privește), încurajează participarea la guvernare. Chiar și unele religii care nu au făcut-o înainte, acum sînt capabile să accepte tolerarea străinului, dacă nu chiar egalitatea lui, reevaluează ierarhiile și castele, largesc rolul femeilor. Ideologic însă chiar și astăzi ideea de drepturi este o idee incomodă pentru religie. Religia se împotrivește plasării individului în centru, ideii îndreptățirii individului, revendicărilor împotriva societății (care, parte, include societatea religioasă), restrîngerii binelui colectiv, inclusiv a binelui religios, în numele individualismului, posibilității individului de a încurca socotelile puterii, minimei limitări a drepturilor, concepțiilor îngustate de ordine publică. Religia se mai împotrivește drepturilor și în calitatea lor de ideologie seculară independentă, bazată pe o viziune neteologică asupra naturii,

omului și societății. Cu toate că religia poate să reacționeze cu înțelegere la revendicarea drepturilor economice și sociale ce își au corespondentul religios în îndatorirea milosteniei, ea poate percepe accentul pus pe individ și apoteoza autonomiei și libertății ca hybris, de nu chiar idolatrie înclinată spre materialism și hedonism. Când drepturile omului proclamă libertatea conștiinței și a religiei, religia poate primi aceasta cu bucurie în ce o privește ca pe o chestiune de lege divină sau de drepturi naturale, dar ea poate considera pretenția la libertatea religiei și ca implicând egalitatea tuturor religiilor (precum și a sistemelor nereligioase, a ateismului și agnosticismului), ca pe o respingere a adevăratei religii, poate ca pe o banalizare a întregii religii. Religia este suspicioasă la apariția drepturilor și ca un posibil concurent, capabil să corecteze inadecvările religiei față de lumea modernă.

Totuși, încetul cu încetul, religia, religiile — principalii purtători de cuvânt ai unei viziuni alternative asupra Binelui — au ajuns ele însele să conștientizeze necesitatea drepturilor omului în lumea modernă: odată cu dezvoltarea societăților, în societățile pluraliste, în societățile urbane unde individul este singur, dar unde o anume singurătate este poate esențială pentru demnitatea individului. Odinioară, în societățile omogene, ermetice, religia oferea o imagine exhaustivă a Binelui, bazată pe ordine, colectivitate, armonie. Chiar și în absența ideii de drepturi, principiile moralei religioase, ce reflectau Regula de Aur și reciprocitatea, și care erau sprijinite de îndatorirea de a iubi și de a te milostivi, au făgăduit, uneori chiar au realizat versiuni demne de respect ale societății juste și poate chiar ale unei vieți bune. Dar pînă și atunci, din perspectiva noastră modernă, sub aspect ideologic și practic, religia oferea societatea justă credinciosului, și nu necredinciosului, băștinașului, nu străinului, bărbatului, nu femeii, stăpînului, nu sclavului. Astăzi, religiile — cel puțin unele dintre ele — recunosc tot mai mult că ideea de drepturi ale omului este necesară pentru a impulsiona religiile — cît de cît — să reevalueze practici străvechi, mai puțin chestiuni de doctrină teologică sau alte valori solide, cît relicve ale sociologiei unor societăți de mult apuse.

Religia va continua să respingă drepturile omului ca ideologie totală. Ea consideră că drepturile omului — drepturi reci — nu oferă căldură, sentimentul apartenenței, integrare, nevoia de dragoste, prietenie, familie, caritate, fidelitate, înțelegere, sacralitate, ispășire, răscumpărare și iertare. Dar dacă drepturile omului poate nu sînt suficiente, ele sînt necesare cel puțin. Dacă ele nu aduc buhăvoință în cadrul familialului, aduc în schimb — ceea ce de multe ori religiile nu au reușit — respectul față de străin. Drepturile omului nu constituie o ideologie alternativă completă, însă constituie un *prag* necesar pentru a face alte valori — inclusiv religia — să înflorească. Drepturile omului nu numai că protejează religia, ci au ajuns deseori să servească eticii religioase în aspecte și contexte în care religia însăși s-a dovedit a fi insuficientă. Drepturile omului sînt măcar o „teologie” anexă pentru societățile urbane, seculare, pluraliste.⁵ Religia poate accepta, dacă nu chiar adapta

ideea de drepturi ca pe o afirmare a propriilor ei valori, putînd să se dedice astfel unor domenii mai profunde, mai întinse, aflate dincolo de cuprinderea obișnuită a drepturilor omului. Religia se poate îngriji — așa cum ideea drepturilor omului nu o poate face adecvat — de tensiunile dintre drepturi și îndatoriri, dintre individ și comunitate, dintre material și spiritual.

M-am referit la religie mai ales sub forma reprezentată de așa-numitele religii occidentale. Ideea de drepturi nu s-a bucurat de o receptare și experiență diferită în cadrul religiilor orientale și al altor culturi tradiționale. Ideea de drepturi ale omului a fost contestată ca o manifestare distructivă, inutilă, neasimilabilă și străină a imperialismului cultural occidental de către acestea — sau, mai exact, de către comentatorii occidentali, în numele acestora. Eu socotesc greșită această perspectivă. Se poate, într-adevăr, ca răspîndirea ideii drepturilor omului să fi fost posibilă prin dominația și exemplul occidental.⁵ Gînditorii occidentali au dezvoltat ideea de drepturi ca pe un principiu de teorie politică care să fie expresia unei relații juste dintre individ și puterea organizată din societatea politică, dar ipotezele morale și valorile care stau la baza acestei idei pot fi găsite atît în Orient cît și în Occident, atît în confucianism cît și în budhism precum și în iudaism, creștinism sau islamism. Esența ultimă a drepturilor omului — dreptul la integritatea fizică și psihică a persoanei, la autonomia ei elementară, la autonomie în chestiuni personale, la egalitate în fața legii, la eliberarea de amenințarea torturii, sclaviei, întemnițării arbitrare — sînt cu siguranță la fel de dragi omului oriental ca și celui occidental. Contactele între ideea drepturilor omului și ideologia tradițională nu au dus la conflict, ci la acomodare și transformare reciprocă, la suprapunerea unei ideologii seculare cu a altora, religioasă, străveche, suprapunere ce a avut ca rezultat o varietate de ideologii ale drepturilor omului. Tradițiile sînt de acum reinterpretate în lumina ideii drepturilor omului.⁷ Ideea de drepturi și conținutul său elementar, lipsit de vanități, nu numai că răspund intuițiilor morale proprii acestor culturi, ci au fost chiar îmbrățișate cu căldură de societățile tradiționale. Este cu siguranță relevant, de nu chiar concludent, că reprezentanții acestor societăți — pînă și reprezentanții lor oficiali care, ca destinatari ai revendicărilor, ar avea motive să se împotrivească ideii de drepturi —, și-au însușit cu consecvență și în totalitate această idee precum și mare parte a implicațiilor ei. Drepturile omului au fost primite cu entuziasm nu numai de elitele mai timpurii, educate în Occident, ci și de liderii mai tineri, educați acasă, cum ar fi, în vremea din urmă, cei din Organizația Unității Africane. Cînd purtătorii de cuvînt ai acestor societăți susțin prioritatea drepturilor sociale și economice, ei nu resping ideea de drepturi, ci o adoptă; ei nu contestă acesteia conținutul politico-civil, ci afirmă interdependența fundamentală a tuturor drepturilor recunoscute. Cînd invocă necesitățile dezvoltării ca bază a limitării drepturilor, ei, desigur, nu fac trimitere la valorile tradiționale, ci la un set diferit de valori, moderne, de import.⁸

Din cele citite pe această temă trag concluzia că ideea de drepturi, așa cum este ea înțeleasă în momentul de față, a fost — este — nefamiliară ca atare societăților tribale, după cum a fost odinioară — nu așa demult —, nefamiliară culturilor occidentale. Din motive religioase sau cvasi-religioase, societățile tradiționale au avut concepții despre bine ce glorificau nu individul, ci o altă unitate superioară — viața, succesiunea generațiilor, satul, tribul, ordinea cosmică. Unele tradiții acordau puțină importanță vieții individului așa cum o înțelegem noi — a indivizilor ce trăiesc în momentul acesta, aflați între naștere și moarte. Ei aveau de asemenea tendința de a preamări ordinea, iar nu libertatea, armonia, iar nu revendicările adverse, nu egalitatea, ci autoritatea și uneori ierarhia și castele cu responsabilități reciproce. În ciuda scuzelor protestatare, este totuși evident că autoritarismul, castele, ierarhiile nu au adus de obicei armonia, respectul și responsabilitatea reciproce (nu mai mult, după cum s-a pretins, decât în cazul sclaviei din America). De asemeni, în cele mai multe din aceste societăți, mai ales bărbații erau cei care insistau că femeile își găseau demnitatea și împlinirea în rolul tradițional de aservire ce le era rezervat de morala tradițională. Însă valorile elementare, fundamentale — eliminarea amenințării cu tortura sau uciderea arbitrară, cu sclavia sau înțemnițarea nejustificată, noțiunile de dreptate, de judecare dreaptă (în contexte locale) — în general nu le-au fost străine acestor societăți. Dacă mai persistă unele practici străvechi ce implică inegalitate, cruzime sau sclavie, ele sînt totuși respinse de un *Zeitgeist* care nu numai că reflectă ideile occidentale, ci dezvoltă și altele, autohtone.

Poate că în sat, chiar în lipsa ideii de drepturi, comunitatea și empatia ofereau demnitate și împlinire, și că o persoană neobișnuită putea găsi oarecare libertate și autonomie pe tărîm spiritual sau se putea muta altundeva. Dar societățile tribale evoluează, dacă nu cumva se dezintegrează, și nu individualismul și ideea de drepturi sînt acelea care le subminează. Asemeni culturilor occidentale tradiționale, comunitățile naționale deja pluraliste și în curs de dezvoltare, industrializare, urbanizare din Asia, Africa și America Latină, se orientează fățiș spre drepturile omului pentru ajutor în protejarea nu numai a demnității personale, și își adaptează ideile și ideologiile proprii la ideea drepturilor omului. (...)

*

Probabil că drepturile omului au devenit ideea timpului nostru în parte din cauză că epoca noastră este una a dezvoltării, industrializării și urbanizării, ce au contribuit în multe părți ale lumii la subminarea a ceea ce pentru mult timp oferiseră individului religia și tradiția. În lumea noastră modernă și în curs de modernizare, ideea drepturilor omului poate uneori apare ca o ideologie aflată în concurență cu religia, ca o amenințare la adresa societăților tradiționale, ca un obstacol în calea socialismului totalitarist ori a dezvoltării accelerate. Însă ideea de drepturi nu este o ideologie completă, atotcuprinzătoare și nu se află, în

realitate, în competiție cu alte ideologii. Religia explică și alină, tradiția sprijină, socialismul se implică, dezvoltarea construiește; ideea drepturilor omului nu face nimic din toate acestea. În lumea de astăzi — și cea de mâine — nu va scăde probabil nevoia de ceea ce au făgăduit și au oferit religia și tradiția, de lucrurile spre care se străduiește socialismul, de ceea ce va aduce dezvoltarea; ideea de drepturi nu se află nici în contradicție, nici în competiție cu vreuna dintre ele. Mai degrabă, religia, societățile tradiționale, socialismul, adepții dezvoltării vor descoperi, cred eu, că țelurile și valorile lor, în însăși evoluția lor specifică, atîrnă de demnitatea și împlinirea individului, și că, într-o lume modernă, ele au nevoie să fie ferm sprijinite de ideea drepturilor omului.

În ceea ce privește omul și universul nu există un acord între viziunile seculare și cele teologice, între cele tradiționale și cele moderne. Nu se poate dovedi și nici măcar susține convingător că o economie în mare parte liberă sau o planificare generală vor duce mai repede la societatea justă sau la binele omului ca individ. Există acum însă un consens constructiv potrivit căruia au importanță fiecare bărbat și fiecare femeie, de la naștere și pînă la moarte, și au îndreptățire la o esență ireductibilă de integritate și demnitate. În cadrul acestui consens și al lumii căreia i-am dat și îi dăm formă, ideea drepturilor omului este ideea esențială. □

Traducere de Doina Baci

NOTE

1. Mă refer la alternativele sau împotrivirea la ideea de drepturi; nu am în vedere aici condiția precară a drepturilor omului în diferite țări, opera unor oameni răuvoitori, corupți, cruzi sau inconștienți. Violarea drepturilor poate fi, într-o oarecare măsură, reflectarea împotrivirii la ideea de drepturi sau la unele aspecte de acesteia, dar lucrurile nu se prezintă întotdeauna astfel. În Statele Unite, de ale căror documente referitoare la drepturi americanii spun că sînt pe drept cuvînt mîndri au zilnic loc — potrivit constatărilor tribunalelor — violări ale drepturilor omului. S-ar putea spune într-adevăr că aici se înregistrează mai multe încălcări confirmate, oficiale decît oriunde altundeva în lume. Însă tocmai această înregistrare a lor este dovada nu a respingerii ideii de drepturi, ci mai degrabă a devotamentului față de aceasta.

2. Utilitarismul este de obicei rezumat în formule precum „binele cel mai mare pentru cei mai mulți” sau „fericirea maximă per total”. Nici una din formule nu se află în slujba individului și realizarea oricăreia poate presupune sacrificiul suprem al multor indivizi. Ideea drepturilor omului se concentrează asupra individului, consideră că indivizii au importanță egală și limitează măsura în care individul poate fi sacrificat pentru binele majorității, pentru creșterea la maximum a fericirii sau pentru binele comun.

Ideea de drepturi este uneori contestată și de „comunitariști” a căror convingere este că individul se află inevitabil „amplasat” într-o comunitate și care consideră că accentul pus pe drepturi este o sursă de dezbinare. Partizanii ideii de drepturi sînt de acord că individul nu este total izolat, însă susțin că respectul pentru drepturile individului contribuie și el la comunitate și că este esențial în special pe măsură ce comunitățile se largesc.

3. A face ceea ce este bine în propria opinie însemna anarhie și decădere morală. Compară Cartea Judecătorilor 17:6, 21:24.

4. Însă unele religii acceptă sau stăruiesc asupra unor forme de pedeapsă care, conform standardelor internaționale ale drepturilor omului, sînt neîndoiește inumane.

5. Religia s-a adaptat și se adaptează la ideea drepturilor omului, la justificările sale eclectice sau seculare, ba chiar în absența acestor justificări; ea a găsit, în paralel, justificări religioase în egalitatea oamenilor, în crearea omului după chipul lui Dumnezeu, în strămoșul comun al omenirii.

6. Dacă gînditorii occidentali au dat lumii conceptul de drepturi și terminologia drepturilor, în schimb societățile occidentale s-au dovedit la fel de rezistente la această idee ca oricare altele, iar cele mai grave încălcări ale drepturilor omului din zilele noastre au fost comise în țările occidentale.

7. Împotrivirea la ideea de drepturi pe motiv că este individualizată și că generează dezbinare este și ea greșită. În special americanii sînt uneori induși în eroare de tendința din societatea noastră de a afirma și insista asupra drepturilor proprii. Însă ideea de drepturi este exprimată just nu numai — nu în special — în afirmarea propriilor drepturi, ci în recunoașterea, respectarea și lupta pentru drepturile celorlalți.

8. Alte idei politice contemporane — suveranitatea, democrația, socialismul — sînt și ele de origine occidentală, dar sînt îmbrățișate de societăți din toate colțurile lumii.

*

Louis HENKIN a absolvit Harvard Law School, și este profesor emerit la Columbia University, președinte al Centrului de Studii a Drepturilor Omului. A publicat mai multe cărți, dintre care Foreign Affairs and the Constitution; The Rights of Man Today; How Nations Behave; Law and Foreign Policy; International Law: Politics and Values; The Age of Rights; Constitutionalism, Democracy and Foreign Affairs, este co-autor al volumului Human Rights in Contemporary China.

Louis Henkin, *Epilogue: Human Rights and Competing Ideas. Religion and Other Traditional Ideologies*, din volumul *The Age of Rights*, p. 183—188, preluat cu permisiunea The Columbia University Press.

Ortodoxia răsăriteană și drepturile omului

ADAMANTIA POLLIS

1. Introducere

Brutalitatea holocaustului din Europa celui de-al doilea război mondial a accelerat preocuparea internațională privind drepturile omului. Astăzi, toate țările își afirmă, retoric dacă altfel nu, adeziunea la standardele internaționale ale drepturilor omului, începînd cu Declarația Universală a Drepturilor Omului, din 10 decembrie 1948, chiar dacă unele violează flagrant tocmai aceste standarde, așa cum au fost ele dezvoltate de Națiunile Unite și de organizațiile regionale. Dar este important să reținem că gîndirea filozofică, aceea care a articulat conceptul drepturilor individuale, a apărut tîrziu în istoria umanității. Anterior secolelor XVI și XVII, înaintea Renașterii și a filozofilor politici liberali, noțiunea seculară a drepturilor individuale ale omului nu fusese conceptualizată și, prin urmare, ea nu avea nici un înțeles. Dimpotrivă, noțiunile de viață „bună” sau „virtuoasă” inundau gîndirea premodernă.

În ultimele decenii, mișcarea spre integralitate a Europei Occidentale a presupus o moștenire intelectuală comună tuturor „europenilor”. Noțiunea de drepturi individuale ale omului, mai ales așa cum este ea concretizată de Convenția Europeană pentru Protecția Drepturilor Omului și a Libertăților Fundamentale, constituie o dimensiune importantă a unei Europe în formare. Anumite țări est-europene doresc să facă parte din noua Europă, și atunci devine esențială o analiză a trăsăturilor comune împărtășite. O problemă critică pentru capacitatea Europei de Est de a deveni o parte a Europei democratice este în ce măsură individualismul, drepturile individuale și pluralismul pot înflori acolo. Acest studiu examinează un aspect al problemei generale a unui sistem de valori împărtășite de Est și Vest, și anume în ce măsură moștenirea religioasă a ortodoxiei, practică în Balcani, Rusia și alte state ale Europei de Est, este compatibilă cu concepția occidentală a drepturilor individuale. Analiza va avea

ca țintă Grecia, fără a se limita la aceasta, ca singura țară ortodoxă membră a Uniunii Europene și care nu s-a aflat niciodată sub comunism. Problemele pe care Grecia le-a avut, și continuă să le aibă, în domeniul drepturilor individuale, și care provin în mare măsură din rolul pe care-l joacă ortodoxia, nu sînt de bun augur pentru țări ca Serbia, Bulgaria, România și Rusia.¹ Problema instituționalizării structurilor și proceselor democratice este complicată de teologia ortodoxă și de relația bisericii cu statul.

2. Condiții istorice

Nici anticii, nici romanii, deși preocupați de drepturile și îndatoririle legale, nu-i priveau pe oameni ca pe niște indivizi autonomi, avînd drepturi inerente condiției lor de om. În iudaism, creștinism și islamism — toate trei izvorînd din Orientul Mijlociu, și deci dintr-un context cultural similar, cu toate că în secole diferite — constituenții societății erau grupurile comunitare, ca în Grecia Antică, și nu indivizii. Dincolo de întrepătrunderea dintre respectivele trei doctrine religioase, iudaismul, creștinismul și islamismul au proclamat noțiuni de justiție care includeau norme ale tratamentului celorlalți. Mai mult, creștinismul și islamismul cunosc noțiunea sufletului individual, care luptă pentru mîntuire, ducînd o viață virtuoasă.

Apariția, în secolele XVII și XVIII, a conceptului de individualism, a omului care, pe pămînt, era în posesia unor drepturi inalienabile, a fost un produs al transformărilor socio-economice radicale din Europa de Vest, o decizie de moștenirea intelectuală și religioasă anterioară, postulînd o nouă ontologie și o nouă epistemologie. Omul nu mai era pur și simplu condamnat să trudească pentru mîntuire din pricina păcatului originar, așa cum se întîmplase pînă atunci, mai ales în perioada creștinismului timpuriu. În filozofia politică liberală, omul este o creatură rațională, îndreptățită să-și urmărească propriile interese și propria realizare în timpul petrecut pe pămînt. Autonegarea și truda întru spiritualitate, întru demonstrarea iubirii pentru Dumnezeu, întru încorporarea elementelor Dumnezeirii, teze centrale ale creștinismului, au fost abandonate ca unice principii călăuzitoare. Mai mult, pentru filozofia politică liberală, individul, și nu o entitate corporativă, așa cum fusese cazul în cultura tradițională occidentală, a devenit unitatea de bază a societății. La rîndul lor, indivizii s-au reunit printr-un contract social pentru a forma o societate civilă și politică. După cum proclama Declarația de Independență a Americii, o societate politică trebuie înființată pe baze care să permită individului să se realizeze în planurile „*vieții, libertății și căutării fericirii*.”

Punctul de vedere laic contemporan al drepturilor universale ale omului ridică o problemă intelectuală acută acelor religii ale căror teologii neagă importanța „*omului pe pămînt*”, considerînd-o o încercare a virtuții și a

moralității, ducînd la atingerea Dumnezeirii care, la rîndul său, duce la înviere și la paradis în viața de apoi. Dacă putem vorbi despre „drepturi” într-o asemenea teologie, atunci ele constau din dreptul de a-ți exercita liberul arbitru pentru a te feri de păcat și, în consecință, de a ajunge la virtute și spiritualitate.

Întrebarea care se ridică în acest studiu este dacă și în ce măsură teologia creștină, ortodoxia în special, este compatibilă cu concepția modernă asupra drepturilor omului. Răspunsul la această întrebare are o semnificație de mare importanță pentru viețile celor de rit ortodox atît din punct de vedere al valorilor și comportamentului persoanei și al comportării față de ceilalți, cît și din punct de vedere al naturii comunității politice, și chiar al politicii duse de aceasta. Problema fundamentală este dacă libertatea, autonomia individuală și drepturile individuale, pe de o parte și o religie — ortodoxia — pe de altă parte, a cărei esență este un misticism spiritual transcendent, se pot împăca. Devine o urgență concepția ortodoxă asupra lumii, cînd state împărtășind această religie se declară în același timp devotate valorilor occidentale. Prăbușirea ideologiei comuniste și propulsarea unei renașteri a ortodoxiei ca un sistem de credință alternativ are nevoie de testarea principalelor sale doctrine.

3. Ortodoxia și persoana

Acest articol nu se preocupă de creștinismul foarte timpuriu, ci de creștinism ca teologie și practică, așa cum au fost ele consolidate de către apostolii și discipolii lui Cristos. Mai mult, e nevoie de o demarcație între ortodoxia răsăriteană și celelalte credințe creștine. Schisma dintre ortodoxie și catolicism, finalizată în jurul anului 1054, are o semnificație care depășește conflictele politice și disputele doctrinare care au provocat-o. Schisma semnifică despărțirea creștinismului ecumenic în catolicism, care s-a orientat spre vest, inițiind și absorbînd în același timp noi paradigme de gîndire în decursul Evului Mediu și mai tîrziu, în epoca modernă, și ortodoxie, care a devenit tot mai răsăriteană și mai mistică, prea puțin influențată de raționalismul vestic. Deja în secolul al XIV-lea, o cortină de fier aproape impermeabilă căzuse între ortodoxie și catolicism.¹ Cea dintîi punea accentul pe liturghie și pe conformarea la rituri și ritualuri³, în timp ce teologii săi șlefuiau dogma existentă, în loc să se preocupe de conținutul ortodoxiei, în lumina evoluției gîndirii intelectuale. Dimpotrivă, în Evul Mediu tîrziu, catolicismul a dat teologi remarcabili, care au dezvoltat dogma creștină în procesul adresării sale la realitățile sociale ale timpului, în schimbare. Toate credințele creștine împărtășesc principii religioase fundamentale și, printre ele, mai ales pe cel al păcatului originar și divinizarea lui Isus Cristos, fiul lui Dumnezeu, care a venit pe pămînt printr-o naștere imaculată, ca mîntuitor. În scopul examinării relației dintre ortodoxie și drepturile omului, referirile la unele, chiar dacă nu la toate diferențele de doctrină dintre acestea, vor clarifica

difficultățile cu care ortodoxia se confruntă în integrarea teoriilor moderne ale drepturilor omului, în teologia sa. Deși o filozofie proclamînd „legile naturii” era vitală pentru Aristotel, pentru stoici și, mai târziu, pentru romani, catolicismul a fost acela care a articulat o doctrină a legii naturale într-o formă teologală creștină. Toma D’Aquino, cel mai important teolog catolic, nu numai că a postulat legi ale naturii, ci, mai mult, a susținut că legea naturală putea fi cunoscută prin facultatea de a raționa.⁴ În secolul XVIII, John Locke deriva drepturile naturale date de Dumnezeu, din legea naturală. Spre deosebire de aceștia, Bizanțul mai ales, a cărui esență definitorie era misticismul, împreună cu cuceririle de est ale imperiului, au orientat și mai mult ortodoxia și au izolat-o de dezvoltările din Vest, în special de Renaștere. Consecința a fost că în ortodoxie s-au reafirmat spiritualismul și misticismul, și nu logica și rațiunea anticilor. Așa cum afirmă de altfel Runciman⁵, filozofia și logica laice erau privite cu suspiciune de către teologii ortodocși.

Mare parte a lumii ortodoxe, deși nu toată, a fost subjucată de otomani, acest lucru culminînd cu căderea Constantinopolului în 1453, un eveniment istoric care a îngreunat și mai mult dialogul dintre clericii ortodocși, privind dezvoltarea gîndirii creștine occidentale. Bizanțul, asediat de cruciade din vest, de războaie civile din interior și de otomani dinspre est, se prăbușește. Eforturile de-abia încropite spre o împăcare cu Roma, au întâmpinat proteste vehemente din partea împăraților și a clerului înalt.⁶ Deși biserica ortodoxă se mîndrește nu numai cu supraviețuirea sub otomani, dar și cu permanenta capacitate de a face prozești, convertirile au fost în mare parte rezultatul răspîndirii într-o populație în mare parte analfabetă, a liturghiei ortodoxe, fastuoase și regale. Nu era vorba de o convertire prin doctrină. Majoritatea preoților înșiși și mare parte din episcopi erau analfabeți și deci needucați pentru a se angaja în discursuri teologale sau metafizice.

Originile istorice ale drepturilor contemporane ale omului se găsesc în legea naturală care, așa cum spuneam anterior, este străină de ortodoxie. Mai mult, felul în care este concepută persoana de către ortodoxie era și rămîne destul de diferit de conceptualizarea acesteia de către catolicism și protestantism. În ortodoxia răsăriteană, individualizarea persoanei nu există. Oamenii nu se diferențiază, decît eventual prin sex, iar personalitatea individuală nu este recunoscută. Persoanele sînt părți interșanjabile ale unității mistice a comunității religioase, *Ekklesia*, ei se străduiesc să-și piardă sinele în comunitatea spirituală. Instituția bisericii, acceptată ca atare de religiile creștine occidentale, este repudiată de ortodoxie, care pretinde că biserica (*Ekklesia*) nu este o instituție, ci o unitate spirituală transcendentă a tuturor credincioșilor.⁷ Este o esență nematerială, netrupească. În consecință, deși clerul, în particular, poate fi criticat, condamnarea comunității mistice *Ekklesia* ar fi un sacrilegiu. Din perspectiva drepturilor omului, există implicații profunde ale acestor rupturi adînci între catolicism și protestantism, pe de o parte, care fiecare, în felul său, prețuiește

diversitatea și unicitatea personalităților individuale și recunoaște caracterul temporal al bisericii, și ortodoxie, pe de cealaltă parte, care dizolvă persoana individualizată în întregul organic, spiritual reprezentat de *Ekklesia*.

Dizolvarea persoanei, în ortodoxie, în *Ekklesia*, nu scutește individul să ducă o viață exemplară de devotament întru Dumnezeu. Numai în acest sens, în termenii unei relații a individului cu Dumnezeu, mediată de către *Ekklesia*, se poate vorbi despre persoană în ortodoxie. Acest lucru contrastează flagrant cu calvinismul, care pune accentul pe responsabilitatea individuală și care susține că o viață exemplară duce la răsplată în decursul acestei vieți. În ortodoxie, rugăciunea, o viață curată și plină de virtuți, ofrande aduse lui Dumnezeu, lui Isus Cristos și sfinților, toate contribuie la soarta bărbatului muritor și a femeii muritoare, în Ziua de Apoi, și nu la obținerea recompenselor în timpul vieții pe pământ. Liberul arbitru există doar pentru a permite alegerea între viața în curățenie și cea în păcat.⁸ Idealul, de care nu toți muritorii sînt capabili, este o viață mănăstirească, devotată contemplării și glorificării lui Dumnezeu, ceea ce amplifică spiritualitatea umană. Retragera la Muntele Athos — un complex mănăstiresc în nordul Greciei, cu statut autonom, — este cea mai apropiată aproximare a Dumnezeirii pe care muritorul o poate obține.⁹ Disprețuind bunurile pămîntești și excluzînd de pe munte nu numai femeile¹⁰, ci toate creaturile femele, pentru a evita distragerea și tentațiile, călugării se dedică în întregime comunicării cu Dumnezeu prin rugăciune și asceză.

Deși relația omului cu Dumnezeu este personală, ea e mediată prin intermediul unei comunități de credincioși, fie ea mănăstirea, fie mai cuprinzătoarea *Ekklesia*. Cu toate că Muntele Athos și mănăstirile sînt locuri de excepție și nu toți muritorii sînt capabili de o asemenea existență, ele simbolizează idealul și pun în lumină lipsa de importanță a preocupărilor lumești, pentru ortodox. Importanță este spiritualitatea omului, și nu nevoile lui fizice primare sau realitatea socială a existenței sale. Astfel, pe cînd catolicii și protestanții combină natura spirituală a omului cu personalitatea sa individuală distinctă, iar preocupările lor includ nevoile celor vii, ortodoxul respinge persoana ca persoană și facultățile raționale ale lui sau ale ei și reia dogma tradițională prerenascentistă, preiluministă.

Locul central rezervat misticismului, vieții contemplative și absența individualizării în ortodoxie nu oferă o fundamentare teologică fermă pentru a pune baza unor doctrine articulate ale drepturilor individuale ale omului. Totuși, un aspect foarte important al ortodoxiei, din care se susține că s-ar putea deriva o doctrină a drepturilor individuale ale omului, este accentul pus pe caritate, obligatorie pentru creștinii ortodocși.¹¹ Chiar dacă aceasta nu se adresează drepturilor individuale civile și politice, care subîntind democrațiile contemporane, ea implică recunoașterea universalității nevoilor primare ale ființei umane. Toate aceste nevoi primare sau, în limbajul drepturilor, drepturi economice și sociale, trebuie aduse

la îndeplinire de către *Ekklisia* și credincioșii săi, care îi sînt elemente constitutive. Altruismul și actele de caritate pe care aceasta le mandatează nu pornesc, cu toate acestea, din recunoașterea sau acceptarea drepturilor, ele sînt ofrande ale credincioșilor către Dumnezeu, prin care aceștia își întăresc poziția, ca demnă de Înviere. Grijă față de nevoiași nu emană dintr-o recunoaștere a îndreptățirii din partea celor care primesc, ci dintr-o obligație din partea celor care dau. El sau ea îndeplinesc voința lui Dumnezeu și, deci își lărgesc perspectivele de a se mîntui.

Deși acest studiu nu se referă în mod concret la problema naturii femeilor în teologia ortodoxă, trebuie totuși să spunem cîteva cuvinte. În teologia ortodoxă, femeia este considerată inferioară din punct de vedere moral. Nu numai că a fost creată din coasta lui Adam, dar ea este și ademenitoarea care l-a înșelat și, deci, cea răspunzătoare pentru păcatul originar. Singura femeie „pură” este Fecioara Maria, care l-a născut pe Isus Cristos. Deoarece femeile sînt pline de păcat datorită sexualității lor, și necurate din pricina menstruației, bărbații trebuie apărați de ele. De aici prohibirea prezenței femelelor de pe Muntele Athos, de aici rochia tradițională care să acopere trupul femeiesc, de aici ritualul de curățare de patruzeci de zile după naștere și restricțiile de participare la liturghie în perioada menstruației. Deși codul specific mandatat al comportării variază și nu este atît de aspru, trebuie observat că și catolicismul împărtășește o concepție similară despre femei.¹² Trebuie, de asemenea, să observăm că filozofii liberali timpurii, tributari credințelor creștine tradiționale, nu le considerau pe femei ființe umane raționale și deci drepturile individuale pe care le atribuiau persoanei se aplicau doar în cazul bărbaților. Autori ca Eva Topping, care susțin egalitatea femeilor cu bărbații în cadrul ortodoxiei, o fac revenind la scripturile creștinismului timpuriu, înainte de cristalizarea teologiei ortodoxe.¹³

Din această scurtă exegeză asupra concepției dominante în ortodoxie privind persoana, este evident că ar fi greu, dacă nu imposibil, să deducem din această teologie drepturile individuale ale omului ca atribute ale tuturor persoanelor vii, distincte de sufletul individual. Este de altminteri surprinzător că eminentul jurist grec, Aristoboulos Manassis¹⁴, un vajnic apărător al drepturilor, respinge hotărît ideea că legea naturală și drepturile naturale derivate constituie originea teoriei contemporane a drepturilor. Pentru Manassis, statul și nu legea naturală este sursa drepturilor individuale. După cum se va vedea mai jos, relațiile dintre stat, sau mai precis dintre politică și religie sînt calitativ diferite în societățile ortodoxe și cele apusene.

4. Ortodoxia, organizarea politică statală și drepturile

În secolele XVIII și XIX, o nouă ideologie laică — naționalismul — bîntuia Europa. Această puternică forță a redistribuit fundamentele suveranității politice. Legitimitatea conducerii politice nu mai consta în dreptul divin al regilor, ci în

principiul naționalității. Identitatea națională împărtășită a devenit justificarea suveranității statelor. În Europa Occidentală războaiele religioase se terminaseră, iar naționalitatea, și nu religia, a devenit noua identitate căreia i se datora loialitate, mai presus de toate. În Europa Occidentală, în perioada anterioară monarhiilor absolute și dreptului divin al regilor, regii înșiși erau supuși „legilor” lui Dumnezeu și erau considerați datori să guverneze în conformitate cu principiile religioase. Odată cu sfârșitul monarhiilor absolute, cu ridicarea statelor-națiuni seculare moderne și cu Revoluțiile Franceză și Americană care proclamau drepturile individuale ale omului și care instituționalizau guvernele reprezentative, un nou set de doctrine și principii au devenit punctele de sprijin ale statului liberal.

Secularizarea societății a modificat rolul bisericii creștine occidentale. Religia nu mai servea ca grupare principală de referință a oamenilor, fiind înlocuită de naționalitate. În consecință, religia a fost treptat restrânsă la sfera credinței și convingerilor personale. Sîntem departe de a susține însă că bisericile, ca instituții, s-au retras exclusiv în sfera personală a individului. În statele cele mai democratice, ele au devenit parte a societății civile — grupuri de presiune pe tărîm politic —, încercînd să modeleze politica publică, în primul rînd în probleme considerate religioase, dar și în probleme sociale seculare. Conform opiniei catolice și protestante după care omul are o natură laică, pe lîngă cea spirituală, ele s-au implicat în preocupările contemporane lor, așa cum se va vedea și mai jos.

De importanță majoră pentru dezbaterăa care urmează asupra ortodoxiei, a statului și a drepturilor este contrastul dintre Occident — unde predominantă este separarea dintre biserică și stat, chiar în state ca Anglia, unde avem o biserică instituționalizată — și societățile ortodoxe, cărora o asemenea separare le este străină. Moștenirea simbolică a ortodoxiei estice este o relație simbiotică și interdependentă între biserică și stat. Această deosebire între bisericile creștine de Apus și de Răsărit se datorează anumitor factori. Parțial datorită perspectivei ortodoxe asupra poziției centrale a spiritualismului și misticismului și, în parte, datorită specificității dezvoltării istorice în lumea ortodoxă, relația bisericii estice cu autoritatea politică a fost de legitimare a unui status quo. Deși Patriarhul de la Constantinopol se considera conducătorul tuturor creștinilor, tărîmul religios și cel secular s-au separat din ce în ce mai mult. De fapt, în procesul de răspîndire a creștinismului spre est, Bizanțul a întărit separarea profundă între sfera bisericii și aceea a autorității politice: fiecare guverna pe propriul său domeniu. Chiar dacă biserica ortodoxă și statul guvernau în sfere separate, în epoca premodernă și în cea contemporană ele s-au susținut și s-au legitimat una pe cealaltă, deși statul era în posesia preponderentă a puterii și, aproape pe tot parcursul istoriei, a subordonat biserica.

Învățații au numit această doctrină a sferelor distincte, dar reciproc dependente, „cezaropapism”¹⁵ și ea a dominat relațiile dintre biserică și stat de-a lungul

timpului. Împărații și țarii își păstrau autonomia în exercițiul puterii și nu erau supuși judecății etice sau morale din partea bisericii. Același simptom funcționa mai ales în timpul stăpînirii otomane, cînd mituirea și corupția se dezlănțuiau între patriarhat și sultan și printre fanarioții (elita politică și religioasă a Constantinopolului) înșiși. Sistemul *millet* al Imperiului Otoman, care a înlocuit Bizanțul, a sporit puterea bisericii ortodoxe asupra supușilor ei, delegîndu-i autoritate civilă și administrativă.¹⁶ Preoții erau investiți cu autoritate asupra comunității ortodoxe, în limitele respectării guvernării otomane. În consecință, prin amestecul dintre funcțiile politice și religioase, la unul dintre niveluri a fost abandonată separarea istorică dintre biserică și stat. Deși la nivelul autorității politice suverane, biserica ortodoxă accepta legitimitatea guvernării otomane, clerul servea drept agent al autorității otomane, iar patriarhul era răspunzător de acțiunile și comportamentul supușilor săi.

Acceptarea legitimității acestui status quo din partea ortodoxiei a fost cu atît mai evidentă cînd biserica s-a opus Războiului Grec de Independență. Chiar dacă unul dintre motive era teama bisericii că-și va pierde puterea și privilegiile, totuși pe la 1798 patriarhul grec Anthimos al Ierusalimului tuna și fulgera împotriva frîcilor anti-creștini, în timp ce Patriarhul din Constantinopol se opunea Războiului de Independență, pretinzînd că Imperiul Otoman era trimis de la Dumnezeu.¹⁷ Puținul cler care a susținut independența era format din țărani, atrași de retorica naționalistă. La fel, deși într-un context diferit, guvernarea Rusiei de către țari a fost sprijinită de biserica ortodoxă, care n-a pus niciodată la îndoială conducerea autocrată, nici nu i-a tras vreodată pe țari la răspundere, invocînd „legile divine”. În fapt, binecuvîntările bisericii se revărsau asupra lor. Premisa teologală a ortodoxiei, anume că ființa spirituală a omului este cea care contează, și nu cea pămîntească, subliniază această relație simbiotică. În toată istoria bisericii ortodoxe, orice regim politic existent era acceptabil, atîta vreme cît nu pune la îndoială autoritatea spirituală și puterea bisericii.

Înainte de a analiza ramificațiile viziunii ortodoxiei asupra lumii, în problema drepturilor individuale ale omului și a relației bisericii cu autoritatea politică, mai trebuie discutat un alt aspect. Așa cum afirmam anterior, la sfîrșitul secolului XVIII și începutul secolului XIX, s-au produs apariția și răspîndirea naționalismului, dinspre Europa Occidentală spre Balcani și Europa Centrală și de Est. Acest fapt a dus la prăbușirea treptată a imperiilor din această zonă — cel Austro-Ungar și Otoman. În Europa Occidentală, noile state-națiuni reflectă dezvoltarea capitalismului, dar sînt în același timp, o afirmare a secularismului și liberalismului. În profund contrast, în Balcani și Europa de Est, unde industrializarea nu pătrunsese, naționalismul și religia, în special ortodoxia, s-au întrepătruns. Construirea identităților naționale ale creștinilor ortodocși, în imperiile dezmembrate încorporează invariabil religia, ca o componență fundamentală a nou-

createi naționalități.¹⁸ *Ethnos*-ul (națiunea) și ortodoxia au devenit o unitate.¹⁹ A fi grec însemna a fi grec ortodox, așa cum a fi rus însemna a fi rus ortodox.²⁰ Dimpotrivă, în Europa Occidentală naționalitatea și religia fuseseră separate, religia nefiind un element fundamental al identității naționale. În Franța, de exemplu, în ciuda faptului că majoritatea covârșitoare a populației este catolică, „franșizismul” nu se definește prin religie, ci printr-o cultură și civilizație distinctă. Identitățile etnic-naționale pentru care ortodoxia este fundamentală diferă marcant de noțiunea occidentală seculară a statului-națiune. Această fuzionare a naționalității cu religia a redus și mai mult capacitatea bisericii de a critica regimurile politice, acestea din urmă au ajuns să întrerupez națiunea sacrosanctă, iar criticarea regimurilor politice să reprezinte culmea lipsei de loialitate față de națiune.

Un paradox al ortodoxiei, rezultând din combinația ideologiei naționaliste cu religia, este fragmentarea ortodoxiei în identități naționale separate, aflate în conflict. Conflictele dintre înalții funcționari ai bisericii ortodoxe care stăpîneau în teritorii cu programe politice diferite și uneori cu limbi diferite, în timpul Imperiului Otoman, avînd ca scop puterea și controlul, au fost reluate în termeni naționaliști, atunci cînd s-au format statele-națiuni, în Balcani.²¹ Transcendența ortodoxiei și a patriarhatului ecumenic în Istanbul (grecesc prin tradiție) nu a îndulcit aceste conflicte etnice intense. La Muntele Athos sînt legendare conflictele dintre călugării ortodocși greci, ruși, sîrbi și bulgari, în ciuda repudierii lumii trecătoare. Un exemplu dramatic al egalității dintre naționalitate și ortodoxie a fost rolul jucat de arhiepiscopul Makarios al Ciprului în anii '50, în timpul mișcării de rezistență pentru *enosis* (unire) între Cipru și Grecia. Ca lider politic al opoziției față de guvernarea colonială britanică, arhiepiscopul Makarios personifica fuziunea între națiune și religie. Comparabil, Alexander Soljenițîn, faimosul dizident sovietic, laudă în scrierile sale gloria trecută a Rusiei ortodoxe. În ciuda portretizărilor acute ale stalinismului, opoziția lui față de comunism nu izvora din apărarea democrației și a drepturilor individuale ale omului, ci din lipsa de Dumnezeu a Uniunii Sovietice și a implicațiilor acestei lipse pentru Mama Rusie.²²

În lumea contemporană, ortodoxia poate coexista fie cu regimuri democratice, fie cu cele autocrate. În ambele cazuri, fuziunea dintre naționalitate și religie duce la restrîngerea exercitării drepturilor individuale ale omului. Aceste limitări sînt vizibile mai ales cînd se leagă de libertatea religioasă. Din moment ce ortodoxia este punctul central al identității grecului sau rusului, cei de altă religie, chiar dacă sînt cetățeni ai Greciei sau Rusiei, nu sînt percepuți ca fiind parte integrantă a comunității spirituale sau a *ethnos*-ului. În consecință, chiar dacă neortodocșii pot fi cetățeni, ei s-ar putea să nu fie liberi să-și exercite religia și s-ar putea să nu li se recunoască acele libertăți și privilegii de care se bucură numai aceia considerați „greci” sau „ruși”. Chiar dacă violările libertății religioase sînt cele mai

evidente, deseori alte limitări ale drepturilor izvorăsc din această ontologie organică, atunci când sînt percepute amenințări la integritatea sau unitatea națională.

În Grecia de astăzi există restricții legale, juridice și administrative aplicate minorităților religioase.²³ Dincolo de discriminare, vizibilă în toate societățile, în Grecia, protestanții (mai ales evangheliștii) și Martorii lui Iehova, printre alte minorități, se confruntă deseori cu obstacole insurmontabile în a-și găsi case de cult și în a-și practica liber religia. Mai mult, ei pot fi închiși pentru „delicte” ca prozelitismul, interzis foarte precis de Constituția Greciei. Motivul invocat de statul grec pentru restrîngerea libertăților religioase este că acestea amenință și erodează fundamentul greco-creștin (ortodox) al statului grec. Interdicțiile exercitate asupra libertății religioase violează Convenția Europeană a Drepturilor Omului și valorile subînțelese ale Comunității Europene, iar Grecia a fost acuzată înaintea Comisiei Europene și a Tribunalului European al Drepturilor Omului.²⁴ Trebuie spus că, dacă evreii, catolicii și musulmanii sînt văzuți ca minorități religioase istorice, provenind din *millet*-urile Imperiului Otoman, ei sînt îndreptățiți la libertate religioasă. Există cu toate acestea și restricții juridice și administrative neoficiale: învățătorii și profesorii (dar nu și cadrele universitare) trebuie să fie ortodocși, și chiar angajarea în eşaloanele superioare ale unor profesii din sectorul public, cum ar fi în tribunalele civile și militare, este limitată la ortodocși.

Situația religioasă din Uniunea Sovietică a fost un exemplu dramatic al acceptării regimului existent de către biserica ortodoxă. Uniunea Sovietică se proclamase stat ateu, în egală măsură opunîndu-se tuturor religiilor. Ideologia marxism-leninismului urma să servească drept pînza de paianjen pentru o nouă coeziune transnațională și o nouă identitate. Și, de fapt, în timpul guvernării sovietice, minoritățile religioase — bapțiști, penticostali și evrei, printre alții — au constituit un important grup dizident, protestînd împotriva nrecunoașterii libertății religioase de către regim. Cu toate acestea trebuie să remarcăm că, fie și sub dominație sovietică, supuse represiunii severe și persecuțiilor în republici predominant ortodoxe au fost tot religiile minoritare, și nu creștinii ortodocși. Biserica Ortodoxă Rusă, în conformitate cu tradiția ortodoxiei, ajunsese la o înțelegere cu autoritățile sovietice, așa cum făcuse și Biserica Ortodoxă Bulgară.²⁵ Recenta dezmembrare a Uniunii Sovietice în state suverane separate nu asigură triumful libertății religioase, în ciuda retoricii democratice. Pe măsură ce libertatea religioasă se reafirmă în acele state în care este inexorabil legată de o religie, cum ar fi ortodoxia, viitorul libertății religioase a minorităților este problematic. În Rusia, unde biserica ortodoxă a renăscut ca o puternică forță, cresc dovezile greutăților întâmpinate de minorități ca evreii, evangheliștii și uniții, în libera practicare a religiei. Așa cum afirmam anterior, minoritățile religioase nu sînt considerate parte a națiunii ruse, mai mult decît ar fi considerate parte a națiunii grecești.²⁶

Restricțiile impuse de stat asupra libertății religioase, izvorînd din legătura dintre ortodoxie și naționalitate, își găsesc și o altă justificare: în relația istorică

a bisericii cu autoritatea politică. Ortodoxia, așa cum s-a arătat în secțiunea anterioară, negînd importanța „vieții pămîntești”, poate sancționa și legitima — și o și face — orice regim politic care ține frîiele puterii. Această subordonare, la rîndul ei, garantează că biserica ortodoxă va supraviețui și își va menține puterea. De-a lungul istoriei, biserica a recunoscut fără discernămint regimuri dictatoriale și autoritare; ea nu cunoaște cazuri de opunere la represiune. Iar în perioada modernă, fuziunea dintre religie și naționalitate a întărit mai mult apărarea de către biserică a status quo-ului, în numele *ethnos*-ului și al religiei.

La un anume nivel, totuși, biserica ortodoxă pare să dea dovadă de o mai mare flexibilitate și toleranță decît alte biserici creștine, cum ar fi cea catolică. În ciuda conceperii bisericii ca o *Ekklisia* și nu ca o instituție, în lumea reală bisericile ortodoxe funcționează ca niște organizații într-un decor temporal. Dar, contrastînd cu centralizarea și structura ierarhică a bisericii catolice, în care papa este recursul ultim în probleme de credință, biserica ortodoxă este descentralizată.²⁷ Această descentralizare își are originile în concepția că *Ekklisia* este o entitate spirituală, o comunitate de credincioși. Filozofic vorbind, ierarhia violează principiile de bază ale ortodoxiei, iar în structura de organizare a bisericii au fost păstrate elemente ale comunității. În mod normal există nouă patriarhi, între care Patriarhul Ecumenic din Constantinopol este considerat primul dintre egali, în timp ce în diferite state există numeroase biserici autonome și autocefale. Fiecare din aceste biserici are un grad de autonomie în interpretarea și aplicarea dogmei ortodoxe, în timp ce codul moral nu este impus cu atîta rigiditate ca în catolicism. Scăderile morale ale indivizilor sînt deseori explicate de două elemente ale ortodoxiei: poziția sa doctrinară, anume că numai „cunoașterea revelată” este posibilă, din moment ce numai Dumnezeu are cunoașterea deplină;²⁸ și opinia sa despre imperfecțiunea omului, în lupta lui pentru a se mîntui. Acesta este centrul dogmei ortodoxe — concepția sa despre om ca o entitate spirituală, relația lui cu Dumnezeu și relația bisericii cu statul, care a rămas aceeași — și nu urmărirea practică a standardelor morale.

Descentralizarea și autonomia relativă a bisericii ortodoxe n-au avut drept rezultat, totuși, o preocupare a clerului față de problemele laice contemporane: nu există, în cadrul bisericii, mișcări care să ceară revizuirea violărilor drepturilor omului sau dreptatea socială. Dimpotrivă, în ciuda centralizării, în rîndurile catolicismului s-au născut multe asemenea mișcări, care funcționează ca grupuri de presiune, cerînd dreptate socială. În America Latină abundă grupurile locale catolice pentru drepturile omului și, în cîteva cazuri, ierarhii bisericii catolice au apărut prizonierii politici și au condamnat regimurile pentru arestări și torturări arbitrare. În fața unor acțiuni comparabile de represiune ale statului, biserica ortodoxă greacă, bulgară, română, sîrbă și rusă a rămas tăcută; nu a apărut nici un grup ortodox pentru drepturile omului. Bisericile ortodoxe nu se angajează nici în probleme sociale critice; nu există nici un document comparabil enciclicii *Rerum Novarum*, emisă de Papa Leon al XII-

lea, la sfârșitul secolului al XIX-lea, prin care erau apărate drepturile muncitorilor sau recentelor declarații ale episcopilor catolici americani asupra războiului nuclear sau economiei americane sau documentelor Medellin ale episcopilor latino-americani. Nu susținem aici că Vaticanul a fost în fruntea luptei pentru drepturile omului — chiar dimpotrivă. În calitate de actori politici puternici, și Vaticanul și episcopii catolici au apărut regimuri autoritare și guvernarea militară, incluzându-se aici și rolul ambiguu al Vaticanului în perioada nazistă.²⁹ Cu toate acestea, doctrina catolică permite implicarea în lumea temporală, ducând la pluralism în cadrul bisericii, în probleme sociale și politice. Dimpotrivă, în Biserica Ortodoxă Greacă, activismul a fost restrâns la mișcări fundamentaliste propovăduind o mai mare adecvare a statului grec la preceptele ortodoxe.³⁰ Declarațiile bisericești emanând de la Patriarhat sînt în mare măsură recomandări predicînd credincioșilor să se ferească de păcat și să lupte pentru mîntuire.

Susținerea acordată de Biserica Ortodoxă Greacă juntei militare (1967—1974), care a răsturnat un regim semi-democrat într-o țară necomunistă, este un exemplu dramatic al felului în care ortodoxia își înțelege rolul: lipsa de preocupări pentru drepturile omului, recunoașterea guvernării autoritare și primatul menținerii sale și a propriilor privilegii. După cum se știe, cu excepția cîtorva dizidenți, biserica și-a dat binecuvîntarea guvernului militar al lui Papadopoulos, un regim în care se practica arestul arbitrar și tortura. Dimpotrivă, prezența ubicuă a preoților și a episcopilor în funcții de stat și private a devenit și mai evidentă. Motto-ul lui Papadopoulos, „Grecia creștinilor greci” conținea de fapt esența „grecismului”: conjuncția ethnos-ului cu religia. Într-un interviu acordat la cîțiva ani după ce junta s-a prăbușit, un episcop ortodox apăra poziția bisericii susținînd că supraviețuirea *Ekklisia*-ei a fost și rămîne de maximă importanță; viețile indivizilor sînt mai puțin importante. Această lipsă de preocupare pentru viață vorbește clar despre primatul spiritualului. În timp ce viața, supraviețuirea fizică a indivizilor are o importanță secundară. Un punct de vedere similar era cel al oficialilor și funcționarilor juntei, anume că supraviețuirea statului prima, deasupra și dincolo de principiile democratice ale drepturilor omului.

Deși într-un cadru ideologic și de structură diferit, poziția Bisericii Ortodoxe Ruse este aceeași. În timpul guvernării comuniste în Uniunea Sovietică, primul țel al Bisericii Ortodoxe Ruse, misiunea ei, după cum era văzută, a fost supraviețuirea *Ekklisia*-ei și nu apărarea și protejarea credincioșilor sau propovăduirea drepturilor individuale. Iar Biserica Ortodoxă Rusă s-a împăcat cu regimul comunist, exact așa cum Biserica Ortodoxă Greacă a făcut-o cu guvernarea militară.*

5. Concluzii

Din analiza de mai sus rezultă, inexorabil, concluzia că drepturile individuale ale omului nu pot fi deduse din teologia ortodoxă. Întregul complex de drepturi

*N. red. Simbioza binecunoscută dintre Biserica Ortodoxă Română și regimul dictatorial al lui N. Ceaușescu nu face decît să confirme ipoteza autoarei.

civile și politice — libertatea religiei, libertatea cuvîntului și a presei, libertatea de asociere și dreapta judecată, printre altele — nu își au rădăcinile în ortodoxie; ele izvorăsc dintr-o concepție asupra lumii cu totul diferită. Poate va apărea un teolog ortodox remarcabil care, fie reîntorcîndu-se la creștinismul timpuriu de dinaintea cristalizării dogmei ortodoxe sau, printr-o „reformă” a ortodoxiei, va fi în stare să revitalizeze gîndirea ortodoxă într-un mod relevant pentru realitățile contemporane. O asemenea transformare este imperios necesară, dacă Grecia, Balcanii și Rusia aspiră să fie europene.

Din păcate, gîndirea ortodoxă de astăzi a rămas înghețată în trecut; adevărurile eterne și autenticitatea nu vin de la Isus Cristos, ci de la apostoli, discipoli și interpreți, culminînd cu dogma ortodoxă a secolului XI — istoria secolelor următoare e epifenomen. Dacă facem abstracție de puternicul impact de fragmentare al naționalismului, ortodoxia a rămas rigidă și refractară la procese transformatoare. A fost și rămîne anti-modernă³¹, dar în același timp legătura sa cu naționalismul a întărit respingerea pluralismului și a individualismului. În anii '70, Biserica Ortodoxă Greacă s-a opus intrării Greciei în Uniunea Europeană, motivînd că integrarea în Occident îi va eroda unicitatea. În 1983, sinodul Bisericii Ortodoxe Grecești a emis o enciclopică în care exista o listă a tuturor religiilor eretice și prin care episcopii locali erau atenționați să întrețină o strictă supraveghere, pentru a contracara activitățile acestora.³² La fel, în 1992, Biserica Ortodoxă Rusă ataca alte religii și își propunea ca sarcină să păstreze neatins sufletul ortodox rus.³³

Din logica cosmologiei ortodoxe rezultă că ea nu poate servi ca o călăuză plină de înțeles și relevanță pentru viața contemporană europeană, și nici pentru problemele ei. Ea vorbește doar acelora pentru care spiritualitatea rămîne esența vieții. Dar pentru mulți ortodocși, aceasta nu oferă nici un fel de călăuzire în viața de zi cu zi, ca membru al societății, excepție făcînd poate nivelul moral personal. De-aici fenomenul contradictoriu al participării la liturghia bisericii, pe de o parte, și viețile trăite conform valorilor și comportamentului secular, pe de altă parte. Societatea de consum, fuga după bogăție și excesul caracterizează societatea greacă, iar acestea, și nu valorile spirituale ortodoxe au devenit țelurile fostelor state comuniste.

Deși se poate demonstra că ortodoxia are puțină relevanță în viața personală a individului, dacă nu ne referim la norma culturală și respectarea rituală a sărbătorilor religioase, la nivel social ortodoxia are repercusiuni la scară largă. Relația bisericii cu statul, conjugată cu centrarea ortodoxiei pe naționalitate, poate autentifica regimuri autoritariste și, deci, poate avea un impact negativ asupra realizării practice a drepturilor individuale ale omului. Mai mult, rațiunea ideologică a neliniștii și violenței de astăzi, mai ales în Iugoslavia, este legătura dintre ortodoxie și naționalitate, care trece înaintea drepturilor individuale și a pluralismului. Dacă este imposibil de prevăzut dezvoltarea viitoare a societăților ortodoxe, cum ar fi cea rusă, cele din balcani și unele țări est-europene, dilema

pe care o trăiește Grecia — o societate care face parte din Occident de la sfârșitul celui de-al doilea război mondial și care a fost influențată de valorile occidentale — pe măsură ce încearcă să se definească pe sine ca europeană și ca membră a Uniunii Europene (UE) poate aduce lumină și în problemele pe care le vor avea, în plus, alte state ortodoxe care fac eforturi să facă parte din Europa.

După prăbușirea guvernului militar, în 1974, în Grecia s-a format primul sistem cu adevărat democratic din epoca postbelică. Mai mult, Constituția din 1975 garantează numeroase drepturi individuale. Grecia a devenit una din semnatarele Convenției Europene pentru Protecția Drepturilor Omului și a Libertăților Fundamentale, și membră a Uniunii Europene. Cu toate acestea, în ciuda afirmațiilor repetate ale Greciei că ar fi în Europa, există tensiuni și contradicții care emană din divergența ei față de valorile europene. Chiar dacă este ferm angajată în Europa, moștenirea istorică și culturală „răsăriteană” a Greciei îngreuiază la extrem încorporarea și asimilarea normelor fundamentale europene. Mulți greci consideră UE a fi în primul rând un suport economic — în termenii beneficiilor pe care le pot obține din calitatea de membru —, dar rămân opaci la implicații mult mai profunde și de durată. UE va implica mai mult decât o uniune economică: o piață unică, bancă centrală și monedă unică. Mai ales după Tratatul de la Maastricht sau revizuirea acestuia, integrarea va diminua și mai mult suveranitatea statelor membre individuale.³⁴ Politica, nu numai cea economică, dar și cea socială și, cu timpul, relațiile externe și apărarea se vor muta din capitalele naționale la Bruxelles. Fundamentală este și presupunerea că, pe măsură ce integrarea va progresa, în timp ce diversitatea lingvistică și culturală se va păstra, statele membre vor împărtăși un complex minim de valori, izvorînd din moștenirea lor occidentală. Printre acestea nu se numără numai formele democratice, ci și asumarea individualismului și a drepturilor individuale ale omului. Concepția organică a Greciei despre societate, reprezentată de statul-națiune și centralismul ortodoxiei fac acomodarea în Europa, în cel mai bun caz, dificilă. Rusia și statele balcanice, fără tradiție în guvernarea democratică, se vor confrunta cu obstacole poate insurmontabile în încercarea de a se „europeniza”.

Declinul suveranității în Europa este dureros pentru o țară ca Grecia, în care *ethnos*-ul, religia și statul constituie un tot organic.³⁵ Aserțiunea unicității și a exclusivității nu se poate susține pe măsură ce suveranitatea se diminuează și o nouă identitate europeană, compusă din etnii diferite, se naște treptat. Pentru ca Grecia să accepte psihologic și cultural o identitate europeană, e nevoie de o transformare masivă a mentalității. „A fi grec” nu mai poate fi înțeles ca un tot integral, cu granițe conceptuale și psihologice de nepătruns. Printre transformările mentalității grecești, în atitudini și valori și în structuri de stat, esențiale pentru încorporarea Greciei în Europa sînt: acceptarea drepturilor omului ca înnăscute individului, înființarea unui stat secular, separarea dintre biserică și Stat,

transformarea bisericii într-o chestiune personală și reformularea identității grecești. Grecia întâmpină deja probleme legale, fiind condamnată de Comisia Europeană a Drepturilor Omului și de Curtea Europeană pentru violarea unei prevederi de bază a Convenției Europene a Drepturilor Omului, anume libertatea religiei și, mai precis, libertatea de a provădii.³⁶ Deoarece, în Europa Occidentală, religia este o chestiune personală și nu un element constitutiv al naționalității sau etnicității, așa cum este în Grecia, libertatea religioasă și diversitatea nu amenință identitatea. În Balcani și în Rusia este foarte probabil să se ivească tensiuni comparabile cu cele din Grecia, dar care vor fi mai acute în lumina mult mai puternicei lor moșteniri autoritariste și a afirmării mult mai fanatice a etnicității lor.

În concluzie, pe măsură ce Grecia se integrează într-o Uniune Europeană în care drepturile individuale ale omului sînt fundamentale și pe măsură ce Rusia, țările Europei de Est și Balcanii își proclamă adeziunea la europeizare în același timp cu glasurile stridente ale naționalismului, ortodoxia va întâmpina presiuni și obstacole crescînde. Dacă rămîne identificată cu naționalitățile distincte și dacă persistă în negarea unei vieți temporale, ea va ajunge o forță antidemocratică, reafirmînd autoritarismul. Ca ortodoxia să devină relevantă lumii europene contemporane, e nevoie de o reformă largă a parametrilor teologiei ortodoxe. Așa cum s-a transmis de-a lungul secolelor, ortodoxia estică vorbește drepturilor omului numai în termeni mistici și spirituali — e nevoie să le vorbească însă ca unor indivizi cu drepturi egale, să se lepede de capcanele etnice și să se elibereze de stat. Deși religia poate echilibra balanța dintre valorile materiale și cele spirituale ale individului, ea trebuie de asemenea să recunoască „omul pe pămînt” și să devină o apărătoare a drepturilor individuale ale omului și a umanității personale în lumea temporală. □

Traducere de Alina Cadariu

NOTE

1. Deși există unele studii despre religie și drepturile omului, nu există nici unul care să se ocupe de ortodoxia răsăriteană. Vezi Alan S. Rosenbaum, ed., *The Philosophy of Human Rights*, (Westport: Greenwood Press, 1980), partea a II-a; Leroy S. Rouner, ed., *Human Rights and the World's Religions* (South Bend, University of Notre Dame Press, 1988). Acest volum include nu numai iudaismul, creștinismul și islamul, dar și hinduismul, budismul și confucianismul. Nu include ortodoxia răsăriteană.

2. Aceasta este întrucîtva o exagerare, deoarece, începînd cu secolul XVII, mai ales unii preoți ortodocși educați, se perfecționau în Occident și erau influențați de protestantism și, mai mult, chiar de catolicism. Vezi Timothy Ware, Eustratios Argenti: *A Study of the Greek Church under Turkish Rule* (Eastern Orthodox Books, 1947), 5-17.

3. George Florovsky, un teolog ortodox notabil, afirmă: „Creștinismul este o religie liturgică, iar biserica este, în primul rînd, o comunitate de slăvire.” Vezi Timothy Ware, *The Orthodox Church*, ed. rev. (New York, 1980), 271.

4. Pentru dezbaterea legii naturale vezi *Summa Theologica* I—II, q. 94 a. 2—4, în Mary T. Clark, ed., *An Aquinas Reader* (Garden City, N.Y.: Image Books, 1972), 357—59. Rațiunea

ca atribut al omului impregnează filozofia lui D'Aquino. Vezi Dino Bigongiari, **The Political Ideas of St. Thomas Aquinas** (New York: Haffner, 1953.).

5. Steve Runciman, **The Orthodox Churches and the Secular State** (New Zealand: Oxford University Press, 1971), 18.

6. De fapt, unul dintre cei mai înalți funcționari ai împăratului afirma: „Mai degrabă aş vedea turbanul musulman în mijlocul oraşului (Constantinopole), decât mitra latină.” Vezi George Ostrogorsky, **History of the Byzantine State**, trad. Joan Hussey, ed. rev., (Rutgers University Press, 1969), 568.

7. Aşa cum afirmă Runciman: „În Occident, când vorbim despre biserică, numim de obicei o organizație ecleziastă. Pentru estic, biserica înseamnă întotdeauna întregul corp al credinței.” Runciman, id. 5; 14

8. John Meyendorff, *Free Will (gnomi) in Saint Maximus the Confessor*, în **The Ecumenical World of Orthodox Civilization: Russia and Orthodoxy**, ed. Andrew Blane (The Hague: Mutton, 1974), 71—75.

9. Pentru un discurs amănunțit asupra Muntelui Athos, a mănăstirilor, istoriei de la înființare, în secolul X, teologie și ritualuri, vezi Emanuel Amand de Mendieta, **Mount Athos: The Garden of the Panaghia**, trad. Michael R. Bruce (Amsterdam:1972).

10. „În secolul XX, acest vechi tabu bizantin, înființat pentru a ține peninsula monastică departe de păcat, a fost din nou legiferat.” Ibid., 46.

11. Runciman, id. 5, 18—19

12. Pentru o critică furibundă a concepției catolice despre femei, vezi Uta Ranke-Heinemann, **Eunuchs for the Kingdom of Heaven: Women, Sexuality and the Catholic Church**, trad. Peter Heinegg (New York: Penguin Books, 1990).

13. Eva Catafygotu Topping, **Holy Mothers of Orthodoxy: Women of the Church** (Minneapolis: Light and Life, 1987).

14. Aristoboulos Manessis, **Syntagmatiko Dikaio — Atomikes Eleftheries** (Legea constituțională — Libertățile civile), vol.1, Atena, 1978.

15. Despre cezaropapism în timpul Bizanțului, vezi Aristides Papadakis, *The Historical Tradition of Church-State Relations Under Orthodoxy*, în **Eastern Christianity and Politics in the Twentieth Century**, vol I, ed. Pedro Ramet (Duke University Press, 1988), 38—40. Autorul, oricum, pune sub semnul întrebării teza cezaropapismului, în care biserica era subordonată autorității politice, citind exemple de opunere. Ibid., 40—43. Trebuie să evidențiem, totuși, faptul că opoziția era limitată la chestiuni de doctrină, atunci când conducătorii politici amenințau cu intruziunea în sfera bisericească.

16. Halil Inalcik, **The Ottoman Empire: The Classical Age** (London, Weidenfeld and Nicholson, 1973).

17. Vezi Theodore H. Papadopoulos, **The History of Greek Church and People Under Turkish Domination**, ed. a 2-a (Gower Publishing Co., 1990), 147—49. pe 4 aprilie 1821, Patriarhul din Constantinopole, împreună cu alți clerici, a semnat o scrisoare de excomunicare a revoluționarilor greci. Vezi Charles A. Frazee, **The Orthodox Church and Independent Greece, 1821—1852** (Cambridge University Press, 1969), 28.

18. Despre naționalitate și ortodoxie, vezi Pedro Ramet, *Autocephaly and National Identity in Church-State Relations in eastern Christianity*, în **Eastern Christianity and Politics in the Twentieth Century**, id. 15, 7—10.

19. Identificarea naționalității cu religia este un fapt în toate statele ortodoxe. Vezi Alan Scarfe, *The Romanian Orthodox Church*, în ibid. 209 (afirmă că „ideea că a fi român înseamnă a fi ortodox a supraviețuit în timp”). Raikin spune că „Biserica Ortodoxă Bulgară a fost întotdeauna o biserică naționalistă, iar naționalismul a fost întotdeauna unicul și cel mai im-

portant factor care a influențat relația sa cu statul bulgar.” Spas T. Raikin, *The Bulgarian Orthodox Church*, în *ibid.*, 160.

20. Pentru legătura dintre ortodoxie și „grecism”, vezi Adamantia Pollis, *Statul, Legea și Drepturile Omului în Grecia Modernă*, în *Human Rights Quarterly* 9 (1987): 609—11. Rădăcinile concepției organice despre societate, ca incluzînd religia și națiunea au apărut mai devreme în Rusia. Un factor care a contribuit la aceasta a fost apariția ideii de „A Treia Romă”, odată cu prăbușirea Constantinopolului în fața otomanilor și autonomia timpurie a Bisericii Ortodoxe Ruse de Patriarhatul din Constantinopol. Vezi Runciman, *id.* 5, 46—51.

21. Pentru o prezentare detaliată a înființării Bisericii autocefale a Greciei și a rupturii cu Patriarhatul de la Constantinople pînă la restabilirea relațiilor, în 1850, vezi Frazee, *id.* 17.

22. Așa cum scrie Rosette Lamont, naționalismul lui Soljenișin este unul spiritual, „el transcende granițele, în mod paradoxal, fiind mai aproape de învățăturile creștine.” Rosette C. Lamont, *Solzhenitsyn's Nationalism* în Alexandr Solzhenitsyn: *Critical Essays and Documentary Materials*, eds. John B. Dunlop, Richard Haugh și Alexis Klimoff (New York: Collier, 1975), 103, 109. Ea îl numește naționalism mistic. Chiar în cea mai recentă carte a sa, *Russia: Reflections and Tentative Proposals* (New York: Farrar, Straus & Giroux, 1991), Soljenișin accentuează cerințele morale și importanța preponderentă a vieții spirituale față de modernitate sau industrializare și susține că drepturile omului ar trebui limitate, în numele moralei.

23. Despre aceste restricții asupra exercițiului libertății religioase, vezi Adamantia Pollis, *Greek National Identity: Religious Minorities, Rights and European Norms*, în *Journal of Modern Greek Studies* 10 (1992): 176—85.

24. *Ibid.*, 184

25. Raikin, *id.* 19, 172—76, vorbește despre compromisul Bisericii Bulgare; deși existau preoți dizidenți, sînt în creștere dovezile colaborării Bisericii Ruse cu regimul comunist. Un articol recent în *Le Monde* aduce dovezi ale cooperării preoților cu KGB-ul și ale încercărilor Patriarhului Moscovei de a bloca cercetarea acestor acuzații. *Comptes et Mécomptes du Metropolitburo*, *Le Monde*, 30 iulie 1992.

26. Într-un articol recent, Henri Tincó cita cîțiva preoți ortodocși din Rusia, care apărau singularitatea națiunii ruse, în care ortodoxia este înăscută. Părintele Artemy Vladimirov afirma: „Noi nu sîntem cetățeni ai lumii. Imitarea Occidentului ar fi începutul morții noastre”, pe cînd unii preoți în predicile lor vorbesc de „negri”, referindu-se la ne-ruși: georgieni, armeni sau musulmani. Este uimitoare ideea exprimată, anume că a fi rus fără a fi ortodox înseamnă a fi lipsit de o parte din identitate, iar a fi rus și catolic este un nonsens. Vezi Henri Tincó *La Russie des batiouchkas*, *Le Monde*, 30 iulie 1992.

27. Runciman afirmă: „În Est [...] deoarece Împăratul era un simbol al unității, o organizare monolit a bisericii, era mai puțin necesară.”, Runciman, *id.* 5, 15. Orice studiu al organizării bisericii ortodoxe pune în evidență descentralizarea acesteia. Vezi, de ex., Adrian Fortesque, *The Orthodox Eastern Church* (reissue, London, 1916), 338—60.

28. Runciman, *id.* 5, 16-18.

29. Pentru documentarea relației cordiale a Papei Pius cu naștii, vezi Saul Friedlander, *Pius XII and the Third Reich: Documentation*, trad. Charles Fullman (Octagon Books, retipărită în 1980). Prima oară cînd a comunicat cu Hitler, Papa a vorbit despre „marea noastră dorință pentru prosperitatea poporului german”. *ibid.*, 10—11. Asupra tăcerii Papei în problema deportării evreilor, vezi *ibid.*, cap. VIII.

30. În anii '80, o mică mișcare fundamentalistă neo-ortodoxă a luat naștere în Grecia. Opunîndu-se europeizării Greciei și statului modern, aceasta sprijinea revitalizarea spiritului teologiei ortodoxe grecești autentice. Cel mai puternic filozof este Christos Giannaras. Vezi Christos Giannaras, *Neo-Elliniki Taftotita* (Identitatea greacă modernă), Atena, 1983.

31. Un studiu interesant al conflictului dintre știință și Biserica Ortodoxă Greacă care are rădăcinile în credința bisericii că numai ea este în posesia adevărului se găsește la Vasilios N. Makrides, *Science and the Orthodox Church in 18th and Early 19th Century Greece: Sociological Considerations*, **Balkan Studies** 29 (1988).

32. Publicația bisericească **Adevărul ecleziast** din 1 octombrie, 1983.

33. V. nota 26

34. Chiar dacă evenimentele din 1992 — neratificarea de către Danemarca și criza monetară — ar fi putu arunca o umbră de îndoială asupra Tratatului de la Maastricht, fără îndoială că o Uniune reformată va supraviețui.

35. În contrast cu neo-ortodoxia greacă, poate apărea un conflict potențial între ortodoxie ca religie ecumenică și care transcende naționalismele și ortodoxie ca factor integrant unor anume naționalități. Întîlnirea convocată a Patriarhul Ecumenic Vartolomeu din Constantinople, în data de 13—15 martie 1992, întrunind toți patriarhii și episcopii bisericilor ortodoxe autonome și autocefale, prima după Imperiul Bizantin, este un simptom al încercărilor de a transcende naționalismul. Întîlnirea s-a precipitat datorită schimbărilor din Europa de Est și din fosta Uniune Sovietică. Prima, dar nu singura lor preocupare a fost prozelitismul catolic (în special uniunii) și protestant fundamentalist în țări „ortodoxe”.

36. Pollis, id. 23, 184.

*

Adamantia POLLIS este profesor la New School for Social Research din New York. Face parte din bordul editorial al revistei Human Rights Quarterly. A publicat o serie de articole referitoare la drepturile minorităților din Grecia.

Adamantia Pollis, *Eastern Orthodoxy and Human Rights*, apărut în **Human Rights Quarterly**, vol. 15, no. 2, p. 339—356, mai 1993, republicat cu permisiunea The Johns Hopkins University Press.

Credință și toleranță

*Masă rotundă organizată de Centrul Intercultural al Ligii Pro Europa în cadrul „Săptămânii Toleranței”, Tîrgu-Mureș, 23 martie 1995. **Au participat:** Ilarie BENCHEA, Teodor BELDEANU, Simion NEGRUȚIU și Gheorghe ȘINCAN (Biserica Ortodoxă), Dezső BUSTYA și Béla VISKY (Biserica Reformată), Emanuel ILEA (Biserica Greco-Catolică), János MOLNÁR (Biserica Evanghelică), Bernath SAUBER (Comunitatea Evreiască), András VASS și Gyula JANCÓS (Biserica Baptistă), Emilian NICULESCU (Biserica Adventistă), Smaranda ENACHE (Liga Pro Europa). **Moderatori:** Alexandru CISTELECAN, Mihály SPIELMANN și Elek SZOKOLY.*

Elek Szokoly: Vom încerca să analizăm astăzi o problemă, importantă, și poate puțin delicată, dar, fără îndoială, fundamentală pentru conviețuirea noastră cît mai normală, mai pașnică, mai armonioasă, și anume, problema raportului dintre *credință și toleranță*, a locului și rolului bisericii în raport cu această pereche de noțiuni. Pînă la sfîrșitul dezbaterii vom afla, probabil, sensurile mai exacte ale celor două concepte alăturate sau chiar puse față în față, vom găsi locul cît mai exact al conceptului de toleranță în cadrul religiei, sau chiar limitele acestuia în cadrul creștinismului sau dincolo de hotarele sale. Vom afla poate dacă sîntem, dacă putem fi toleranți cu adevărat, dacă canoanele, dogmele religiilor noastre ne pot permite să fim toleranți, și în ce limite. Sperăm să aflăm de asemenea dacă toleranța noastră se armonizează sau nu cu principiile *drepturilor universale ale omului*, unanim acceptate la nivelul societății laice, dar încălcate adesea chiar în numele credinței. Problemele ar putea fi înșirate îndelung. Am putea vedea cît de tolerantă este biserica față de femei. Și nu numai biserica, ci și societatea noastră în general, știut fiind că prezența femeilor în viața publică este cît se poate de redusă. Am putea zăbovi, de asemenea, asupra întrebării, dacă valorile noastre sînt determinate din punct de vedere național-etnic sau confesional, dacă aceste valori sînt în mod prioritar naționale, religioase,

sau general umane? Am putea cugeta asupra întrebării, dacă valori ca dreptatea, prietenia, generozitatea, dragostea, hărnicia, respectul, sinceritatea, consecvența, verticalitatea, perseverența, îndoiala chiar, dar încrederea de asemenea, bunăvoința și altele asemenea au sau nu un caracter specific în cadrul religiilor sau al etniilor? Sau sînt ele universal umane și în acest caz, toleranța noastră poate să meargă mult mai departe decît în general putem afla din mass-media de unde, mărturisim, destul de des se întrezărește o imagine tristă. Acum cîteva zile am putut urmări o emisiune la Televiziunea Română în care erau puse la zid o serie de confesiuni legale, și încălcate o serie de libertăți fundamentale ale omului, libertăți consfințite de Constituția Română. Am putea deci să ne referim și la această presă, adesea foarte războinică, care nu întotdeauna reflectă, din punct de vedere creștinesc, valori umane consacrate și o atitudine de toleranță față de acestea. Întrebările, desigur, ar putea continua, am încercat doar să schițez cîteva dintre cele posibile. Și oricît de important ar fi să pui întrebări potrivite, scopul lor nemărturisit rămîne acela de a obține și răspunsuri.

Alexandru Cistelecan: N-am venit cu niște idei de acasă pe care să le exprim aici, însă sper să plec cu destule idei de aici. Trebuie să vă spun că sper să mă simt inutil și să nu trebuiască să dau nici un sprijin discuțiilor, mai ales că nimeni, mai mult decît Dvs, nu se găsește în miezul acestui subiect care este numit toleranță. Și chiar dacă, datorită unor conotații mai deocheate, noțiunea de toleranță nu sună prea bine, ea poate fi purificată de noi în înțelesul de omenie, de înțelegere, de respect reciproc. Într-o societate, desigur, există multe instituții care cresc oamenii, îi educă, îi îndeamnă la respectul față de celălalt, la respectul față de ceea ce e diferit și chiar la dragostea față de ceea ce este *un altul*. Însă nici una dintre acestea, fie ea familie, fie ea școală, fie însuși statul, cu anumite pîrghii ale sale, nu este atît de stăpîn pe această misiune, pe această vocație cum este biserica. Biserica este cea care, chiar dacă nu reușește, dar se străduiește de secole, să învețe pe om să-și iubească aproapele mai mult chiar decît pe sine însuși. Nu există, cred, o expresie mai deplină, mai totală a ceea ce înseamnă toleranța decît aceasta, care este chiar misiunea centrală a bisericii, a unui preot, a unui om care are vocația acestei misiuni sfinte. Sigur că într-o istorie de 2.000 de ani, poate și mai bine — nici alte religii, să zicem păgîne, nu au propagat toate ura față de ceea ce este străin —, anumite biserici au luat parte adesea la acțiuni violente, nu întotdeauna au fost expresii ale toleranței față de *celălalt*. Biserica a făcut în unele cazuri o politică mai agresivă, a adus chiar războaie, și chiar și azi provoacă războaie sau anumite stări de tensiune. Se presupune, chiar dacă analizele socio-critice nu au demonstrat cu toată siguranța, că există și o componentă religioasă foarte activă în situații conflictuale. Să nu mergem mai departe de vecinii noștri din fosta Iugoslavie, sau să amintim situația din Irlanda de Nord. Întotdeauna acolo unde religiile se confruntă, au existat și stări de tensiune. Ori

proba, maxima probă de toleranță pe care o biserică o poate da, o confesiune o poate da față de celelalte, aici se verifică, în această zonă de frontiere, de interferență. Noi, în Ardeal, sîntem un fel de zonă a tuturor interferențelor. Eu nu știu exact cîte confesiuni există în Ardeal, dar cred că sînt multe. Poate că toate cîte există în Europa, există și aici. Există de asemenea o diversitate de comunități etnice în Ardeal. Aproape în cadrul fiecăreia există o sciziune confesională: ungurii sînt catolici, unitarieni, reformați, evanghelici; românii sînt ortodocși, greco-catolici, baptiști și, știu eu, de cîte alte confesiuni neoprotestante; germanii sînt evanghelici și catolici. Sînt convinși că în niciuna dintre aceste confesiuni nu se propagă un mesaj de nerespect față de o altă confesiune. Dar acest mesaj de respect față de altul nu se simte întotdeauna în viața noastră de toate zilele. Sigur că nici una din confesiuni nu domină, ca să spunem așa, nu este singura stăpînă peste acest cîmp mare, care este viața de zi cu zi. Ea are o părțică asupra căreia influențează — bine ar fi să fie o parte cît mai mare —, dar se amestecă și alte forțe, alte interese, care fac misiunea bisericii mult mai grea. După părerea mea de laic, cred că orice confesiune, de fapt, trebuie nu doar să învețe conceptul acesta suprem, de dragoste față de aproape, ci să-l traducă într-un termen mai accesibil, mai acceptabil, și anume, de respect față de celălalt, de recunoaștere a celuilalt, de recunoaștere a drepturilor lui egale la existență cu ale noastre. Către confesiuni, toleranța cred că înseamnă de fapt un fel de pact de nonprozelitism. Nu cred că alta poate fi semnificația acestei toleranțe interconfesionale.

Mihály Spielmann: Ideile mele concordă în bună măsură cu cele ale antevorbitorului. Eu mă gîndesc că orice biserică în istorie a tins spre universalism — adică spre sensul inițial al cuvîntului „oikomene, ecumenia”, ceea ce înseamnă biserică universală —, spre o singură biserică, o singură credință. Or astăzi, în zilele noastre, ecumenia înseamnă altceva: înseamnă toleranță, înseamnă apropiere între diferitele confesiuni, găsirea celui mai mic numitor comun posibil cu care deja se poate conlucra pentru îmbunătățirea vieții noastre. Am dori să aflăm părerea Dvs. în legătură cu relația dintre credință și toleranță. Dacă aceste două noțiuni astăzi, în secolul al XX-lea, sînt două noțiuni diferite, sînt două noțiuni contradictorii, sau sînt două noțiuni complementare, două noțiuni care trebuie însușite și tălmăcite în sensul unei păci universale spre care, totuși, toate religiile tind.

Dezső Bustya: Consider că credința și toleranța nu sînt noțiuni create în secolul nostru, chiar dacă nu au fost astfel definite, astfel numite. Pentru mine are un sens simbolic cunoscuta operă a lui Lessing, „*Nathan cel înțelept*”. Cred că o cunoașteți cu toții: un tată lasă moștenire copiilor săi o verighetă foarte prețioasă. Avînd însă trei copii, face încă două verighete asemănătoare. Dintre cei trei copii nici unul nu știe care este verigheta adevărată. Această lucrare a fost scrisă cu scopul de a împăca cele trei mari religii mondiale, respectiv cea mozaică, creștină și islamică, fiecare cautînd în felul lui adevărul, valorile universale. Și datorită faptului că nici unul dintre moștenitori nu știe care este

verigheta adevărată, trebuie să respecte moștenirea celui alt. În cadrul bisericilor creștine — mai bine zis a bisericii creștine, pentru că Mîntuitorul a fondat numai o singură biserică — sînt atît de multe confesiuni, încît acest fapt dovedește o slăbiciune, o urmare, putem să-i spunem pe nume, a păcatului omenesc. Această stare de fapt nu este voința lui Dumnezeu. Din acest motiv trebuie să fim toleranți, trebuie să ne respectăm și să căutăm să ne cunoaștem mai bine. Mișcarea ecumenică este cel mai mare rezultat al secolului nostru în acest sens, prin care începem să învățăm unii de la alții. Trebuie să învățăm specificul confesiunii aproapelui nostru, fără să avem prejudecăți, trebuie să avem umilința de a învăța de la celelalte confesiuni și să respectăm valorile altora — de exemplu, noi, protestanții, valorile catolicismului sau ale ortodoxiei sau ale celorlalte confesiuni.

Alexandru Cistelean: Cred că acest lucru nu este ușor pentru nici o confesiune, fiecare crede că deține adevărul. Și dacă ea deține adevărul, atunci celelalte sînt, desigur, într-o eroare mai mică sau mai mare.

János Molnár: Avînd în vedere, că noi reprezentăm una dintre cele mai mici confesiuni din acest oraș, cu cele 600 de suflete, încercăm și noi să ne găsim locul în mijlocul comunităților mai mari. Chiar și aceste 600 de suflete sînt împărțite în două grupuri lingvistice, cel german și cel maghiar. Dar comunitatea noastră a învățat totuși să fie solidară. Nu ar fi normal să-mi tai cele cinci degete ale mîinii la aceeași dimensiune, ca să fie uniforme, cele 5 degete trebuie să fie de cinci feluri, chiar pentru a conlucra. Această solidaritate s-a manifestat și atunci, cînd diferențele de limbă nu au reprezentat un motiv pentru scindare în două comunități diferite, cum ni s-a propus și în timpul războiului. Am rămas împreună, și fiecare dintre noi cîntă în biserică, aceeași melodie, în limba lui maternă, germană sau maghiară. Astfel se naște o armonie a cuvintelor. Noi nu tolerăm, ci înfăptuim diversitatea care se unifică prin melodie. Slujba este bilingvă, ca și educația. Simțim în cadrul comunității, că ne este comun cuvîntul dat de Dumnezeu, și chiar dacă s-a modificat raportul dintre germani și maghiari, Cristos a rămas Cristos, Dumnezeu a rămas Dumnezeu, credința noastră a rămas credința noastră. Mesajul lui Dumnezeu, privind toleranța, este formulat în Isaia 50.4.: „Domnul Dumnezeu mi-a dat o limbă iscusită, ca să știu să învioriez cu vorba pe cel doborît de întristare. El îmi trezește, în fiecare dimineață, urechea, să ascult cum ascultă niște ucenici.” și în Efesieni 4.29.: „Nici un cuvînt stricat să nu vă iasă din gură; ci unul bun, pentru zidire, după cum e nevoie, ca să dea har celor ce-l aud.”. Urmărind învățăturile lui Christos, trebuie să știm că în Christos nu există nord și sud, est și vest, ci doar o comunitate a dragostei, care trăiește prin noi, o comunitate a dragostei pe care dorim să o transmitem copiilor noștri.

Alexandru Cistelean: Mă tem că toată lumea este de acord cu principiile, numai că pînă cînd principiile devin viață, ceva se schimbă. Poate că acesta e drumul la care ar trebui să ne uităm mai atenți: cum de un principiu pe care îl acceptăm toți, atunci cînd este să îl aplicăm în practică, îl înțelegem prea diferit și vrem să-l aplicăm

fiecare așa cum l-am înțeles noi. Pentru că intoleranțele de aici se nasc, dintr-o altă înțelegere a aceluiași lucru cu care în principiu, în fond, sîntem cu toții de acord.

Silviu Negruțiu: Eu cred că dacă am fi credincioși, așa cum ne-o cere Isus Hristos, n-ar mai fi nevoie de toleranță. Hristos n-a venit să ne ofere niște principii pe care să le învățăm, pe care să le discutăm, la care să aderăm cu o doză de înțelegere și să mergem mai departe. Hristos a venit și ne-a oferit posibilitatea unor experiențe. Noi dacă nu facem experiența credinței, degeaba ne numim ortodocși, catolici, reformați sau oricare nume al unui cult creștin. Pentru că de aici, cred eu, intervine și diferența de înțelesuri. Facem experiența autentică, descoperim înțelesul autentic. Facem experiența adevărului, nu ținem de părți de adevăr, pentru că adevărul e un întreg din care noi descoperim cîte ceva. Așa cum atunci cînd vorbim despre o casă, nu vorbim numai despre acoperiș, sau despre geam sau despre scări, ca una dintre ele fiind cea mai importantă, cum se întîmplă din păcate în ceea ce privește felul în care noi ca și confesiuni înțelegem credința în Hristos. Ca și cum un aspect din viața lui Hristos ar fi mai important decît celălalt, ca și cum un dar pe care Hristos l-a împărțit printre celelalte daruri, ar fi covîrșitor de important în mîntuire. Credința este o experiență a unui întreg. Adevărul este un lucru mare și greu. Nici Hristos, cînd l-a întrebat Pilat ce e adevărul, n-a răspuns. Doar în singurătate, înainte de calvar, a spus „*adevărul este să te cunoască pe tine singurul Dumnezeu și pe Isus Hristos pe care l-ai trimis*”. Ori ca să-l cunoaștem pe Isus Hristos pe care Dumnezeu l-a trimis în lume, și prin el să-l cunoaștem pe Dumnezeul cel care ne-a chemat la experiența vieții, noi nefiind altceva decît o posibilitate de desăvîrșire, atunci trebuie să acceptăm că trebuie să facem automat experiența concretă și reală a credinței. Dacă facem această experiență concretă și reală a credinței, vom avea și rezultate. Și îmi vine în minte o întîmplare: fără să pot preciza cînd s-a întîmplat, legată de vizita unui episcop într-o insulă unde erau cîțiva credincioși, pe care i-a descoperit într-un anumit fel. Pe cîțiva dintre ei îi descoperise rugîndu-se. Cum se rugau? Era acolo, pe insulă, lîngă locul unde stăteau, un pîrîu mic și se rugau sărind peste pîrîu: „una ție, Doamne”, săreau înapoi, „una mie, Doamne”. Și episcopul s-a simțit obligat să-i învețe rugăciunea Tatăl nostru. Și tot i-a învățat rugăciunea Tatăl nostru pînă cînd a venit momentul să plece. S-a urcat în corabie și a plecat. După ce s-a îndepărtat corabia de țărm, să se trezească cineva din corabie că-i vede pe toți cei de pe insulă fugind după corabie și ajungîndu-l l-au întrebat pe episcop: Cum e cu rugăciunea Tatăl nostru, că n-am reținut-o? Și le-a spus doar atît: mergeți înapoi și rugați-vă cum v-ați rugat și pînă acum. Adică oamenii aceștia au făcut o experiență trăită a credinței fără să o filosofeze, fără să o teoretizeze, fără să stea să analizeze fiecare cuvînt, au trăit-o efectiv. Noi de cele mai multe ori, ca și creștini, ca și propovăduitori ai lui Hristos, venim în fața oamenilor punîndu-i în fața unor probleme mult prea înalte, la un

moment dat chiar inaccesibile. Vorbim despre iubire la modul cel mai înalt posibil, ori e foarte greu să ajungi acolo. Degeaba vin eu să îi explic credinciosului că trebuie să mă iubească ca pe el însuși, și el nu poate să înțeleagă acest lucru atîta vreme cît nu face experiența acestei necesități a iubirii.

Hristos a venit și ne-a spus: *fericiți sînt cei ce plîng*. Cine înțelege această fericire dacă nu va plînge cu adevărat? În finalul tuturor fericirilor spune: să te rogi pentru tine, dar să te rogi și pentru cel ce este *vrăjmaș*. Eu dacă nu voi motiva, de ce e nevoie să mă rog pentru vrăjmașul meu, nu știu cine își va putea iubi vrăjmașul. Pentru că vrăjmașul este un om, după cum am înțeles eu din credință, care din păcate ajunge să-mi fie inferior. Ori eu nu-l pot ridica la starea de om sănătos și întreg, dacă nu-l învăț să iubească. Ori dacă nu-l învăț să iubească, degeaba îi cer eu să mă iubească sau să iubească pe cineva. Și atunci cînd iubești, oare mai e nevoie de toleranță? Pentru că atunci, cînd iubești, ai în tot planul tău de acțiune și activitate, în tot modul tău de a gândi, prezența omului de lîngă tine, îl incluzi în tot ceea ce vrei tu să faci, îi faci parte din tot cît ai, și lui exact ca și ție. Am impresia că încă avem nevoie de mult timp să maturizăm învățătura lui Hristos, dar nu teoretizînd, nu citind despre, nu asimilîndu-ne experiența concretă a unor oameni care își aliniează viața după Hristos, ci făcînd fiecare în mod concret și sincer pentru propriul suflet experiența credinței. Nichita spunea într-una dintre elegii că nu are dreptul să spună nu decît cel care știe totul despre da. Mergînd exact pe ideea creștină de a descoperi adevărul. Pentru că în versurile următoare spunea: acolo unde erau scris da și nu, foile erau rupte. Asta este situația în care noi ne aflăm, ca și creștini. Noi nu slujim o idee, noi slujim un adevăr pe care ni-l însușim, sau nu ni-l însușim. Dacă reușim să-l însușim, am făcut un lucru deplin. Nu reușim să-l însușim, nu știu care ar fi rostul nostru.

Alexandru Cistelean: Cred, că experiența credinței este un har, care vine la capătul unui zel, a unei căutări. Și nu știu, dacă harul e dat tuturor. Și asta înseamnă că strîngem puțin cercul, și cei care au beneficiat de acest har au ajuns la această grație, sînt oameni cu care noi mai avem de ce face simpozioane, conferințe despre toleranță. Dar ceilalți?

Silviu Negruțiu: Toți sîntem chemați de o astfel de experiență, fiind responsabili direct de ceea ce facem. Pentru că la un moment dat, de felul în care noi trăim credința și o expunem oamenilor, depinde sănătatea morală a celui care vine în biserica la care eu slujesc sau mă rog. Eu m-am adresat în primul rînd nouă, celor care discutăm. Noi avem această capacitate, sau sper că avem fiecare în parte, atît capacitatea, cît și responsabilitatea a ceea ce eu am spus. Noi ne întoarcem spre cei despre care Dvs. pomeniți acum.

Alexandru Cistelean: Cei care nici nu vin în biserică.

Silviu Negruțiu: Dar îi prindem undeva. La o înmormîntare, la un botez, la o înîlnire de genul acesta, undeva tot îi prindem. Esențial este ca acolo unde mergem experiența noastră de viață să se arate în plinătatea ei. Afiți cît am reușit să o dobîndim

pînă într-un anumit moment al vieții. Eu pînă la 30 de ani și ceva, alții pînă la 60 și ceva de ani, pentru că noi mergem spre mîntuire. Pentru că asta este esențial în credință. noi așteptăm ca prin credință să ne mîntuim. Ori atîta vreme cît așteptăm de la credință mîntuirea, automat avem obligația să ne alăturăm acelui experiment sănătos care ne poate descoperi ca prin oglindă, cum zice Pavel, de aici încă, lumea spre care ne ducem.

Mihály Spielmann: Pînă aici, lucrurile sînt foarte frumoase. Dar problema toleranței se pune și între creștini și non-creștini. Cum se poate pune problema toleranței în cadrul acestei relații?

Silviu Negruțiu: Vorbeam despre universalitatea credinței. Fiecare dintre noi, sau fiecare dintre cei care ne-am adus pînă în momentul acesta, al credinței care aparține unui anumit cult, a avut tendința universalității. Orice credință urmărește universalitatea. Adică Dumnezeu e totul. El are lumea care presupune acest universalism spre care noi mergem. Să te cunoască pe tine, singurul Dumnezeu adevărat, este țelul mahomedanului, dacă este sincer și responsabil pe credința pe care o practică, este și al creștinului și al mozaicului. Esențial este că nici eu ca și creștin ortodox, nici mozaicul ca și mozaic, nici musulmanul ca și musulman să nu facă din credința în care el trăiește și se manifestă, un dumnezeu. Aici e drama, de aici au început războaiele. Eu dacă sînt ortodox mă mîntuiesc și cred în ortodoxie mai mult decît în Dumnezeu. Eu cred că e o fantastică, o mare greșală. un păcat chiar. Atîta vreme cît eu nu voi face din credința mea un Dumnezeu și voi merge prin credința mea spre Dumnezeu, lansînd drumuri virtuții, voi fi un universal.

Elek Szokoly: Iată că s-au pronunțat adevăruri foarte importante, foarte mișcătoare, aș zice, fundamentale. În general cred că adesea avem de-a face nu atît cu problema lui „ce”, cît mai degrabă a lui „cum”. Și cred că aceasta este chintesența, de fapt, a toleranței. Cred de asemenea, că adevărul, sau superlativul acestei toleranțe, este tocmai ce a spus părintele Negruțiu adineauri: *iubirea vrăjmașului*. Este dincolo de limitele obișnuitului cînd ajungi la această fază a credinței, și aș îndrăzni să spun, a umanismului.

Silviu Negruțiu: Pînă la iubire este un drum lung, și drumul acesta trebuie să-l învățăm noi oamenii. Eu nu vorbesc despre iubire ca despre ceva în care am intrat, pentru că iubesc și eu ca om, cum mă pricep eu. mai bine. Eu trebuie să mă perfectez în a iubi, prin tot exercițiul pe care mi l-a pus Hristos la îndemînă, prin tot ajutorul pe care Dumnezeu mi-l oferă. Și îmi propun să ajung la adevărata iubire. Și voi ajunge, sper.

Elek Szokoly: Nu îndrăznesc să cred că vocea Dvs. este o voce singulară. Dar vă mărturisesc că în cadrul discursurilor de acest gen, pe care le auzim mai ales prin intermediul Televiziunii Române, al mediei guvernamentale în general, această voce nu este prezentă. Ba sînt prezente opinii foarte diferite de aceasta. Totuși, nu îndrăznesc să cred că această voce este o voce singulară, sper că este mult mai generală, decît că, probabil, aceste instrumente ale propagandei nu beneficiază sau nu se folosesc de astfel de voci.

Smaranda Enache: Cel puțin în ultimul deceniu, implicarea socială și chiar politică a bisericilor a fost foarte importantă. Dacă ne gândim că mare parte din acel eveniment pe care l-am trăit cu toții împreună, și anume prăbușirea totalitarismului comunist, s-a făcut și prin deosebita implicare a unor oameni ai bisericii din diverse țări. Acest rol tot mai important, cel public, este o completare a rolului mai mult divin pe care credința îl are. Această implicare luminează aduce un grad de responsabilitate tot mai sporit. Și ca să ne apropiem totuși de acest oraș, de această existență a noastră de fiecare zi, vă mărturisesc că în calitatea mea de laic am trăit cu destul de mare întristare o criză ai cărei părtași am fost cu toții. Cred că știți la ce mă refer. Au fost momente, când acest oraș nu a avut o societate civilă destul de puternică, nu a avut oameni cu destulă putere asupra semenilor lor pentru a opri un moment tragic. Atunci am simțit — și iertată să-mi fie cutezanța că afirm acest lucru public — că prin aceeași criză de autoritate, dacă nu morală, ci de autoritate imediată, practică, treceau și oamenii bisericii. Și întrebarea pe care aș îndrăzni să v-o adresez este: care sînt cauzele? Că este atît de liber și atît de generos mesajul, și cu toate acestea salvarea în momentul de criză se lasă atît de greu mobilizată. Am să mai adaug o întrebare retorică. Ne putem oare pregăti și uni, ne putem ajuta unii pe alții, ca atunci cînd comunitatea noastră traversează o criză, care poate să aibă chiar și victime, cum s-a și întîmpla de fapt, să putem face față? Biserica, prin ceea ce dă ea oamenilor, noi — îndrăznesc să spun așa un lucru generic — intelectualii, oameni care au o cultură și o posibilitate de a comunica cu alții, avem oare o altă ofertă, ca asemenea lucruri să nu se producă? Oare este un fatalism ca oamenii să se lupte între ei, ca iraționalul să ajungă să-i stăpînească, și în asemenea momente de criză să nu existe acele repere morale care să poată opri mîna ridicată asupra semenului pe care trebuie să îl iubim mai mult decît pe noi înșine?

Emilian Niculescu: Se constată că omul se naște cu o natură biologică egoistă; cînd este mic, vrea totul pentru sine, să mănînce pentru sine și tot ceea ce face atrage spre sine. El însă trebuie să adopte prin educație o natură socială altruistă. Să învețe să stabilească legături reale, valoroase cu semenii săi. Și în privința aceasta strădaniile au fost deosebit de mari. Pentru mine răspunsul îl găsesc în Biblie, cuvîntul lui Dumnezeu, la rezolvarea acestor probleme. Pentru că însăși religia înseamnă relegare — relegarea relațiilor cu Dumnezeu și relagarea relațiilor adevărate cu semenii. Biblia prezintă cîteva probleme fundamentale: în centrul Bibliei se găsește de fapt principiul dragostei, tocmai în relație cu Dumnezeu, dar să iubești din toată inima ta, cu tot sufletul tău și cu tot cugetul tău, și pe aproapele tău ca pe tine însuși. Din punct de vedere relațional sînt tocmai cele trei direcții majore, și anume: Dumnezeu, semenul și eu însumi, însă chiar în această ordine, adică: Dumnezeu, semenul și la urmă eu. Biblia explică că apariția păcatului a inversat această ordine, și a apărut pe primul loc

propria noastră persoană — ne învîrtim în jurul propriei noastre axe. Atunci cînd Biblia vorbește despre o listă de păcate, pe primul loc este așezată iubirea de sine. Și Biblia rezolvă problemele acestea în cîteva feluri. Isus Christos a rostit o cuvîntare deosebit de valoroasă în acest sens, mă refer la Matei capitolul 23, unde reproșă fariseilor că au uitat din lege lucrurile cele mai importante: dreptatea, mila și credincioșia. Tocmai aceste trei valori se așează pe linia acestor trei orientări. Credincioșia spre Dumnezeu, dreptatea spre propria mea persoană, iar mila către semenii. Ori tocmai aici s-au schimbat ideile. Eu sînt foarte drept cu celălalt, semenul meu, știu întotdeauna cînd a greșit, sesizez cele mai mici abateri de la normele de conduită sau de dreptate. Cînd e vorba de propria mea persoană, sînt milos, găsesc circumstanțe atenuante pentru cele mai mari vinovății pe care le fac. Ori Biblia stabilește corect: să fiu credicios în relația cu Dumnezeu, să fiu milos, îngăduitor, înțelegător cu celălalt, tolerant — ca să mă refer acum la expresia pe care astăzi o dezbatem —, și drept cu mine însumi, adică să nu-mi permit greșeli cu mine, să fiu exigent.

Béla Visky: Mi se pare foarte ciudată și uimitoare lipsa relațiilor personale între preoți, preoți reformați și ortodocși, protestanți, neoprotestanți și catolici, etc. Cum se face, mă întreb, că dacă se întîlnesc doi medici, sau se întîlnesc doi critici literari au ce discuta toată ziua? Noi cum nu am avea ce discuta între noi, preoți de diferite religii sau diferite confesiuni? Experiența mea de preot de zece ani m-a făcut să cred în valoarea gesturilor mici. În 1987 cînd m-am mutat în Porumbeni, unde stau și acum, împreună cu grupul meu de tineri, m-am dus în satul vecin, pur românesc, la colegul meu ortodox și l-am colindat. E un gest cît se poate de simplu, dar nu l-a făcut nimeni pînă atunci, timp de 50 de ani, poate 500 de ani. Această primă întîlnire a pus bazele unei prietenii care a avut un efect extraordinar asupra oamenilor și asupra relațiilor dintre cele două sate. Noi, preoții mai ales, dar în general intelectualii, care avem o anumită poziție cheie în societate sau în microsocietate, trebuie să știm că relațiile noastre au o valoare simbolică în fața maselor. Eu cred că această latură explică foarte multe lucruri. Dacă o dată se constituie, se realizează astfel de prietenii, de legături, cel de-al doilea pas ar fi, după părerea mea, ca aceste relații personale care se bazează pe toleranță, ba mai mult, se bazează pe dragoste, aceste relații să fie mediatizate, să fie puse în fața oamenilor, ca un exemplu pozitiv. Și eu pot să vă spun că din fericire am avut această experiență. Cred că asumarea acestor responsabilități nu este ceva facultativ pentru noi preoții. Nu este ceva facultativ, pentru că toleranța și dragostea sînt părți constitutive ale Evangheliei și ale creștinismului. Sînt în Biblie două momente de referință: turnul Babel, ca simbol al dezbinării limbilor, dar din fericire există și Rusaliile, unde popoare diferite, limbi și culturi diferite se unesc din nou, și se înțeleg. Acest lucru nu se realizează prin ruina culturilor, ci prin acceptarea acestor diferențe. Eu cred că credința este mult mai mult decît toleranța, dar include și toleranța.

Mihály Spielmann: Transilvania secolului al XVI-lea și al XVII-lea era dominată de disputele religioase dintre diferitele confesiuni, dar s-a ajuns la un fel de toleranță, sub incidența raporturilor de forță. Când acele confesiuni creștine, care și-au împărțit enoriașii între ei nu s-au putut impune, s-a ajuns la această toleranță, care era o toleranță datorată, de fapt, echilibrului de forțe. Ceea ce nu este situația actuală în Transilvania. Din acest motiv consider, că sînt importante acele gesturi între diferitele confesiuni, de care a pomenit pastorul Visky, care înseamnă totodată un model și pentru enoriași.

Alexandru Cistelecan: Trebuie să ieșim din ghettourile spirituale de astăzi...

Elek Szokoly: ...Ca și din cele culturale, lingvistice, etnice, am zice. Și aș mai observa că pe undeva ați anticipat ceea ce vroiam să mai adaug: că un gând ascuns al nostru — dar nu foarte ascuns — a fost, în afară de discutarea acestei teme în cadrul *Săptămînii Toleranței*, și crearea unui cadru de dialog, un dialog care și nouă ni se pare că stagnează, că nu se înfiripă cu destulă vigoare. Ori în acest spațiu atît de complex, atît de tradițional multicultural și multiconfesional, fără acest dialog viu și fundamentat pe dragoste, nu cred că vom putea ieși din marasmul istoric în care ne-am lăsat atrași.

Alexandru Cistelecan: Preotul, în primul rînd preotul, fiind purtătorul unei experiențe cristice, care are mesajul ei formativ, trebuie să traducă acest mesaj în relațiile interpersonale, pentru că aici se ivesc problemele, care se răsfrîng asupra relațiilor dintre grupuri.

Emanuel Ilea: Precum bine știm din ceea ce citim în Sfînta Scriptură, Dumnezeu îi încălzește cu același soare și pe credincioși și pe păcătoși, și plouă și peste unii și peste alții, fără să se facă nici o deosebire. Dumnezeu vrea mîntuirea tuturor. Dacă acesta este un adevăr pe care în principiu toată lumea îl acceptă, atunci e cu totul de neînțeles această lipsă de îngăduință sau, ca să-i spunem cu un termen folosit aici, această intoleranță a unuia față de celălalt, pe motivul apartenenței la un alt cult decît al lui. Când un cult afirmă cu convingere și cu tărie că numai credința lui e adevărată, poate că afirmă ceva ce crede într-adevăr, de care e convins, dar credința adevărată nu o pot avea toți. Credința adevărată ar trebui să fie aceea care a fost la începutul bisericii, cînd Hristos a întemeiat o singură biserică, cum a menționat unul dintre confrăți. Dar au intervenit diferitele pasiuni sau diferite ambiții omenești, pentru că, în general, toate marile dezbinări care s-au făcut în sînul bisericii, indiferent în ce perioade, au fost făcute pe bază de ambiții omenești, pe bază de pasiuni și nu pe bază de adevăruri de credință. Pentru că, chiar de la prima mare schismă între biserica răsăriteană și apuseană, adevărurile au rămas aceleași în ambele biserici. Decît că unii au vorbit mai mult despre unele adevăruri și alții le-au mai lăsat nevorbite. Conform concepției bisericii catolice, atîta vreme, cît cineva este convins de credința bisericii sale, și îndeplinește cu totul preceptele acestei credințe, înseamnă că se mîntuiește, chiar dacă se află într-o religie falsă. Pentru că nu se poate ca toate

credințele să fie la fel; unele au mai puține adevăruri, altele au mai multe, dar nu se împiedică mîntuirea. Dumnezeu îi primește la fel pe cel de o confesiune, chiar dacă are cele mai puține adevăruri de credință, dar care este convins că este cu credința cea adevărată. Dacă își îndeplinește obligațiile față de aceasta, conform preceptelor catolice, acest om se mîntuiește. De aici izvorăște acea obligație pe care trebuie să o avem unii față de alții, obligație pe care, cu tristețe am constatat de atîtea ori, că nu am manifestat-o cu toții. Și de multe ori chiar puterea politică a fost intolerantă în anumite privințe. Nu vreau să aduc cazuri, dar se știe că puterea politică a suprimat unele biserici, a provocat diferite tensiuni prin interdicții, toate ducînd la intoleranță. Omul trebuie să fie lăsat liber să-și manifeste credința.

Dezső Bustya: Domnul părinte a vorbit despre obligațiile noastre. Noi am vorbit despre principii biblice și am analizat situația prezentă. Ar fi de folos să ne uităm, omenеște cît e posibil, și spre viitor. Sîntem în pragul mileniului al 3-lea. Este un mare prilej din partea creștinismului să examinăm ce s-a petrecut în ultimii o mie de ani, de la 1000 pînă la 2000. A fost un mileniu al extinderii misiunii creștine, creștinismul a ajuns, după Scriptură, la sfîrșitul lumii. Dar această mare extindere misionară a fost îmbinată cu colonizarea și cu războaiele. Creștinii s-au luptat între ei, au izbucnit războaie mondiale, pornite din țările și grupurile creștine. Acest sfîrșit de mileniu este un mare prilej pentru cîință. Să ne uităm spre viitor și să folosim acest mare prilej pentru a începe un nou mileniu cu totul altfel. Împreună, discutînd despre toleranță, despre dragostea practică între noi, și nu numai între creștini, dar și față de non-creștini. Ar trebui să dovedim că biserica este un dar dat de Dumnezeu pentru întreaga omenire. Consiliul Mondial al Bisericilor se pregătește pentru sărbătorirea acestui mare eveniment. Este vorba despre un Crăciun, sărbătorit împreună cu toate confesiunile din Bethleem în anul 2000, sau este o altă variantă, de a sărbători nașterea Domnului din anul 2001, cînd, după calendar, Paștele bisericilor răsăritene și apusene vor fi în aceeași zi. Desigur vor fi demonstrații, festivități de mare însemnătate, dar în cadrul nostru parohial, orășenesc, regional, ar trebui să ne folosim de acest prilej pentru a începe un mileniu cu principiile *trăite* din Scriptură și nu numai propovăduite.

Ilarie Benchea: În primul rînd aș vrea să vă mărturisesc bucuria în cadrul acestei întîlniri și în cadrul unei teme care a fost întoarsă pe atîtea fețe și fiecăruia dintre noi ne-a adus în atenție lucruri frumoase, interesante de care neapărat ar trebui să ținem seama. Tema este deosebit de serioasă, o temă care a intrat întotdeauna în preocuparea bisericii, a credincioșilor. Privind teologic și privind escatologic această problemă, biserica niciodată nu este de acord cu felul în care trăiește lumea. Pentru că trăim într-o lume în care mereu zilele sînt reale, cum se exprimă apostolul Pavel într-una din epistolele sale. Biserica, prin rostul ei, prin responsabilitatea ei față de lume, față de om, încearcă un efort de a realiza o

noastră creație, unde menirea lumii este înfăptuirea împărăției lui Dumnezeu. În acest sens, aduce în atenția lumii, omului, sufletului omenesc, precepte evanghelice ca mari valori umane și sociale la care s-a făcut referire la început, cum ar fi iertarea aproapelui, iubirea vrăjmașului, nonviolența, împăcarea necondiționată, dreptate socială ș.a.m.d. În acest sens, biserica, și mă refer iarăși, așa cum au făcut-o și unii dintre confrăți, la biserica unică, universală pe care o dorește Domnul și pe care a întemeiat-o și în care toți trebuie să tindem să ajungem să trăim, are misiunea terapiei acestei lumi. Mesajul lui Hristos, mesajul evanghelic este mesajul iubirii, în măsură în care acest mesaj este propovăduit, dar și trăit, în această măsură iubirea schimbă sufletul, schimbă omul și schimbă lumea. Și pentru că dl. Cistelecan făcea referiri la cazuri concrete, sigur, dacă noi numai propovăduim, dacă numai dorim acest lucru și-l vedem într-o imagine ideală, nu realizăm mare lucru. Lumea de astăzi, cred, este hăituită de atâtea rele și de atâtea păcate — ca să fim într-un limbaj bisericesc. Cauza răului este păcatul, în toate formele lui, iar lumea de astăzi, dezorientată, dezechilibrată, în care apare și intoleranța, are nevoie presantă de o calitate sufletească a credinței, de o mărturie creștină autentică. În cadrul acestei mărturisiri, nu mai pot eu, ca și credincios, să exclud din viață un confrate, chiar dacă mărturisește altă credință. Adică să accept, cu alte cuvinte, *acel pluralism confesional*, în loc să ne excludem, să ne anihilăm unii pe alții. Credința în Dumnezeu ar trebui să se unească cu eforturi comune pentru a vedea ce putem să facem noi pentru lumea aceasta, hăituită de păcate, care se datorează multor cauze. Și să ne referim numai la numeroșii ani de dictatură comunistă care au adus atât rău. În acest sens, cel puțin biserica noastră, biserica ortodoxă, a acceptat în toate abordările ecumenice acea unitate în diversitate. Este un ideal la care ar trebui să contribuim cu toții, respectându-ne formele noastre de manifestare, ale credinței și ale etnicului, ale culturalului, socialului. Vorbea părintele Ilea despre respectul care se cuvine să-l acordăm semenului și pentru motivul că el poartă chipul lui Dumnezeu. Frumos și adevărat spus. Noi regretăm dezbinările care au adus atât de mult rău credinței, bisericii. Trebuie să fim într-o permanentă stare de penitență. Penitența ne ajută să ne regăsim pe noi înșine, să-l regăsim pe Dumnezeu și nu trebuie să uităm în acest sens testamentul pe care Mîntuitorul ni l-a lăsat, acela de ne a regăsi mereu în dragostea lui. *Iubiți-vă unii pe alții pentru că numai așa vă crede lumea.* Aceasta este mărturia creștină. Pentru ca lumea să creadă, noi trebuie să ne respectăm, trebuie să ne tolerăm. Cum spunea și dna Enache — o problemă desigur delicată —, se poate pune întrebarea, unde a fost biserica, autoritatea ei în timpul de criză. În momentele de mare criză se simte cu mai multă acuitate rolul și implicarea bisericii. Sigur, biserica nu are sabie să intervină. Biserica are o sabie cu care lucrează mereu: sabia cuvîntului, sabia rugăciunii, sabia harului lui Dumnezeu. Bisericile fac eforturi pentru ca toți credincioșii ei să fie credincioși autentici, și să fie credincioși implicați,

militanți. Din moment ce 90 și ceva la sută dintre locuitorii țării s-au declarat creștini, dacă ei ar respecta legea creștină nici nu ar mai trebui să vorbim despre toleranță. Dar să faci dintr-un credincios un credincios autentic, asta cere timp.

S-a mai vorbit despre ecumenism. Colegul vorbea frumos despre relațiile care trebuie să existe, în primul rând între preoți. Pentru a construi legături, trebuie să investim însă și conștiință și sinceritate. Am fost toamna trecută în Elveția, la Basel, unde am participat, împreună cu episcopul unit de la Blaj, Virgil Bercea, la câteva rugăciuni ecumenice și la câteva întâlniri de lucru ecumenice, și amîndoi am ajuns la aceeași concluzie: că acolo se practică un ecumenism absolut formal, sec, fără o țință reală, și ne-am zis unul altuia: noi să nu ajungem niciodată la o astfel de tărășenie și de nesinceritate, că ar fi păcă! În ecumenism trebuie investită foarte multă sinceritate, multă conștiință. Datoria mea de creștin este să descopăr, să respect și cel mai mic indiciu de sfințenie care există în credința confratelui meu. Dacă am reușit acest lucru, am reușit un lucru mare. Să fac tot ceea ce îmi poruncește conștiința mea de creștin pentru semenul meu, ca și cum totul ar depinde de puterile mele. Ca să închei cu cuvintele unui mare teolog francez: „*să iubești, să iubești sincer, să iubești dezinteresat, să iubești total, restul lasă în seama lui Dumnezeu*”.

Elek Szokoly: Mă bucur că ați subliniat niște noțiuni, și printre ele și *pluralismul confesional*, pentru că tocmai acest pluralism este motivul pentru care ne-am adunat în jurul acestei mese. Ați subliniat, de asemenea, ce înseamnă negarea celui alt. De fapt, pe coperta programului nostru am reprodus un text de Elie Wiesel, în care spune ce înseamnă de fapt intoleranța: *intoleranța înseamnă negarea umanității celui alt*. Această unitate în diversitate pe care ați subliniat-o cred că este ideea fundamentală a acestei toleranțe. În cadrul acestei idei de *toleranță, de pluralism confesional și de unitate în diversitate*, apare totuși un termen foarte des vehiculat — cel de prozelitism. În general, așa sîntem noi oamenii, ceea ce facem noi este numit misionariat, ceea ce fac alții, se numește prozelitism. Acest concept apare în mod special în legătură cu confesiunile, cultele neoprotestante. Unele dintre ele, trebuie să recunoaștem, chiar practică un anumit prozelitișm agresiv. Există și astfel de culte, care într-adevăr își înrobesc enoriașii, le paralizează voința și devin, de fapt, niște sclavi ai unor guru. În cazul nostru nu este vorba de astfel de culte, ci de culte consacrate, înregistrate legal și aprobate de către legile statului nostru, care nu au apărut peste noapte din senin, dar a căror contestare pornește tocmai de la bisericile tradiționale mai înainte pomenite. Astfel se incriminează faptul că s-au construit în București un număr oarecare de case de rugăciuni neoprotestante. Adică cel mai elementar drept al unor confesiuni sau a unor persoane de a se ruga în libertate în cadrul credinței lor este contestat astfel. Or, cred că dacă unii îndrăznesc să conteste dreptul la existență a anumitor culte neoprotestante astăzi, această contestație poate lesne să ajungă mai departe în timp.

La un moment dat, putem să ne trezim contestînd protestantismul în ansamblu, care nu are decît o vîrstă de cîteva secole. Pe urmă, putem împinge această contestație la catolicism, și de ce nu, la ortodoxism, la un anumit moment dat, în favoarea unui paleocreștinism. Desigur, e un joc de idei, care în mod retoric încearcă să sugereze o întrebare: care este limita toleranței în cazul prozelitismului? Prozelitismul este acceptabil în cazul în care nu apare elementul agresiv? Poate fi contestat dreptul general de a cîștiga prozeliți? Pentru că pe plan politic sau social există un "prozelitism" unanim acceptat. Toate partidele politice își adună alegători încercînd să-i convingă de adevărul lor. Inclusiv pe cei din partidele celelalte. Cred că n-ar fi inutil dacă am încerca și pe această linie să definim cîteva direcții sau cîteva concepte, să încercăm să clarificăm această noțiune care constituie totuși un sîmbure de tensiune în societatea noastră, și din punctul de vedere al bisericilor, al credinței.

Mihály Spielmann: Din punct de vedere istoric, acest prozelitism este undeva și rezultatul schimbării modului de gîndire al unui grup de oameni. Dacă ne gîndim la istoria religiilor, atunci religia mozaică este o rupere față de politeism, creștinismul este o rupere față de iudaism, protestantismul este o rupere față de catolicism, ș.a.m.d. Religiile neoprotestante sînt o negare a religiilor din care s-au desprins. În istoria gîndirii umane există o permanentă dezvoltare, o permanentă căutare a unui adevăr. Ceea ce unește aceste credințe este credința însăși, iar drumurile care duc spre Dumnezeu sînt diferite. Neliniștea sufletească a omului este problema principală atunci cînd se caută un drum adecvat spre Dumnezeu. Evreii cred în Dumnezeul lor și cred că mîntuirea n-a venit. Creștinii știu că mîntuirea a venit în persoana lui Isus Cristos ș.a.m.d. Eu cred că aceste neliniști au creat războaie, tensiuni și prozelitisme. Secolul XX, care declară pluralismul și declară toleranța, indulgența față de aproape, trebuie să rezolve această problemă în așa fel încît această toleranță să fie o toleranță vie, în sensul că nu-mi este vrăjmaș celălalt și nici nu-mi este inferior acest vrăjmaș mie. Acest vrăjmaș și această alternativă a credinței înseamnă un alt mod de gîndire a omului. Fiecare om gîndește altfel, și pe baza acestor segmente se crează alte și alte culturi. Și aceasta este și explicația multiculturalității. Dacă în problema culturilor și a multiculturalității se poate ajunge și s-a ajuns la un numitor comun, în problema credinței și a bisericii, aceste probleme, se pare, nu sînt încă rezolvate. Încă sînt prea multe declarații și prea puține practici adevărate. Dacă ne gîndim la Irlanda, Iugoslavia, Israel sau la alte țări din lume, toate aceste țări sînt neliniștitoare, fiindcă arabii gîndesc altfel decît evreii, musulmanii bosniaci gîndesc altfel decît sîrbii ortodocși și croații catolici. Aceste probleme sînt de fapt și probleme social-politice și economice, care pătrund și în biserică.

Alexandru Cistelean: Acest subiect este foarte delicat din punct de vedere teologic, cel puțin din perspectiva mea laică, îl văd destul de greu de discutat pentru că nu numai orice preot, dar orice creștin este și un misionar, prin botez. El primește

un fel de investitură misionară. Apoi, dacă biserica, o confesiune, este convinsă că deține adevărul, este și obligată să aducă la cunoștința tuturor, pentru că nu poate să dea dovadă de egoism. Dacă știe că deține adevărul, nu poate să-l păstreze pentru sine, să nu-l evanghelizeze, să nu-l vestească tuturor. Orice vestire, într-o măsură, este și un prozelitism. Acest termen este conotat foarte negativ, dar există destule sinonime, sau, în orice caz, în viață se întâmplă lucruri care sînt prozelitisme, și care sînt înțelese într-un sens mai pozitiv. Niciodată o biserică nu-și poate duce toleranța pînă acolo încît să spună că o altă confesiune deține adevărul, că adevărul este la ceilalți. Asta ar însemna să se dizolve.

Silviu Negruțiu: Trebuie să definim ce înțelegem noi prin acest misionarism de care vorbești. A face misionarism, din punct de vedere creștinesc, înseamnă a-l vesti pe Hristos, dar nu celor care îl cunosc. A face prozelitism înseamnă a te duce la un alt creștin să-i spui că tu, creștin, ești mai adevărat creștin decît e el creștin. Dl. Spielmann spunea un lucru. Modul de a gândi al oamenilor a născut la un moment dat un anumit fel de drumuri. Sîntem de acord, dar din punct de vedere al credinței, lucrurile au cu totul altă formă. Există o mare responsabilitate față de suflet. În ceea ce privește credința, alt drum s-a rupt acolo unde a fost o criză. Se fac anumite rupturi în cadrul creștinismului, și toți cîți sîntem de față, le știm. Le putem critica, le putem justifica pe o parte din ele. Fiecare ruptură a rămas, dar din ce în ce mai săracă. Ori asta este o mare responsabilitate, față de care noi nu putem rămîne indiferenți, și nu acceptăm prozelitismul pentru că în credința celor care fac prozelitism apare din ce în ce mai multă superficialitate. De la a trăi în singurătate și a-ți pune în ordine viața cu Dumnezeu și pînă la a ridica mîna dacă cineva îți spune să ridici mîna și îți spune că te-ai mîntuit, e un drum de ani lumină. Și eu nu știu cît de tolerant pot să fiu față de astfel de puncte de vedere. Aici nu pot să fiu tolerant. Nu pot să tolerez o practică mai stîngace între oamenii care au cunoștința adevărului, să apară careva să le ia unor oameni posibilitatea experienței sănătoase și să le ofere „praf în ochi”. Este exact ceea ce se întâmplă în familie. Eu cred în nevasta mea, în copiii mei, încerc să-mi fac un drum mai greu, strîng cureaua pentru că mi-am propus să fac ceva în casă, și vine cineva și îmi strică familia.

În ceea ce privește problema ridicată de dna Enache la un moment dat, mă reîntorc să vă răspund. Biserica s-a implicat în unele aspecte ale revoluției, pentru că prin oamenii care erau credincioși și biserica a făcut revoluția. Noi am învățat pe oameni un anumit lucru. Ori împotriva păcatului eu nu pot să stau cu bîta. Eu nu mă pot duce în fața celor care vin cu bîta, să stau cu bîta în fața lor, să mă implic și eu. Ori acolo, unde este divergență, conform cuvîntul lui Hristos, îi spui între patru ochi. Nu înțelege, îi spui bisericii, n-o înțelege, lasă-l că are ceva grijă de el.

Noi tot vorbim despre Dumnezeu, despre posibilitățile pe care Dumnezeu ni le-a pus la îndemînă. Nu ținem cont de o realitate. Biblia nu este o carte a sfinților, este o carte a realității care ni se pune în față și care nu e alta decît realitatea pe

care noi o trăim, adică bună sau rea, această realitate ne așteaptă să o rezolvăm în sensul bun. Biblia ni-l pune pe Petru în față ca pe un ales a lui Hristos, ni-l pune și pe cel care se leapădă de Hristos. Sfântul apostol Pavel este cel care luptă împotriva creștinismului și ajunge cel mai mare misionar al lui Christos. Deci în felul acesta trebuie să ajungem noi să intervenim în lume. Din tot ceea ce ne apasă viața și o umbrește, să ajungem să lumineze viața și să o împlinească. Ori prozelitismul are în spatele lui un alt interes decît cel al mîntuirii. Are ceva străin de suflet, are ceva diabolic în el. Diavolul, cînd a intervenit în creație, a intervenit gîdilînd puțin ceva în om: mîndria. Și diavolul nu vine să ne spună că facem rău, dimpotrivă, el ne dă imaginea binelui pe care-l facem și ne creează o imagine falsă despre noi înșine. El vine și întreabă doar atît: ție nu ți se cuvine? Și de aici începe un drum firesc al nefirescului.

András Vass: Am pornit de la credință și toleranță. Numai atunci putem să fim în mod practic toleranți față de toți, dacă facem deosebire între oameni, faptele, crezurile și tradiția lor, sau contextul de cultură și istorie din care vine fiecare om, care, cum s-a mai spus înainte, are o valoare inestimabilă. Chiar dacă este un răufăcător, chiar dacă este de altă religie sau este ateu, are o valoare inestimabilă. Numai atunci pot să fiu tolerant față de el dacă îi permit o deplină libertate de conștiință. Dacă impun cuiva anumite restricții în libertatea lui de conștiință, atunci nu mai sînt cu adevărat tolerant față de acea persoană. Dumnezeu cel Atotputernic se apleacă asupra omului, bate la inima omului creat de el, și permite intrare, amestec în viața acestuia. Iar Dumnezeu acceptă atît refuzul omului cît și răspunsul afirmativ. Dumnezeu respectă atitudinea omului. Și eu trebuie să fiu la fel, iar dacă cineva din biserica mea, de exemplu, se convinge că în biserică doar se vorbește, între vorbă și faptă e o ruptură și își găsește o altă biserică, unde consideră că se și înfăptuiește credința despre care se vorbește acolo, eu trebuie să fiu tolerant cu el și să-l înțeleg. Înseamnă că eu nu i-am putut da ceea ce el avea nevoie, iar el l-a găsit în altă parte. În acest caz trebuie să mă cercetez pe mine însumi. Oare ce n-am făcut eu bine de nu am reușit satisfacerea nevoilor sale spirituale?

După revoluție, s-a produs o ruptură în biserica noastră. Un grup de tineri au plecat de la noi din biserică, nefiind mulțumiți cu practica noastră. Bineînțeles, pentru noi a fost o întîmplare foarte dureroasă. Era vorba de tineri, cu viitorul în față, viitorul bisericii, credeam noi. Și noi așa am înțeles lucrurile: trebuie să ne cercetăm unde am greșit față de ei. Ei nu s-au simțit acasă. Am găsit momente cînd nu i-am băgat în seamă, nu i-am înțeles, nu i-am învățat, n-am fost destul de aproape de ei. Am descoperit chiar un conflict între generații. După ce au plecat, ne-am exprimat regretul, am căutat să ne corectăm greșelile. Și a venit timpul cînd ei ne-au scris o scrisoare în care ne-au cerut scuze pentru felul în care au plecat din biserică. Și ne-au rugat să-i privim ca frați, să conlucrăm în continuare, și să ne considerăm



copii ai lui Dumnezeu, împreună. Noi am considerat că trebuie să facem acest lucru, chiar dacă nu ne mai adunăm în aceeași biserică, chiar dacă avem puncte de vedere diferite.

Religia nu poate să fie ceva moștenit. Conștiința mea trebuie să decidă de ce religie să aparțin. Dacă eu consider că ceea ce e în concordanță cu conștiința mea este ateismul, atunci sînt conștient cu adevărat, dacă merg pe acea cale. Dacă consider, că pentru conștiința mea o altă cale este cea care îmi aduce pacea lăuntrică, pe acea cale trebuie să merg. Nu-mi rămîne decît să-i înțeleg pe acești oameni și să-i stîmez. Cred că asta trebuie să fie toleranța despre care vorbim. □

Reglementarea constituțională a bisericilor din România începînd cu 1918

ATTILA VARGA

După 1918, reglementările constituționale referitoare la biserică în calitate de instituție cu autonomie specifică, au plasat confesiunile maghiare din Ardeal într-o situație minoritară, atribuindu-le totodată un statut juridic distinct.

Ca urmare, drepturile referitoare la viața bisericească, la libertatea practicării religiei au fost înglobate în sistemul drepturilor minorităților, bisericile rămînînd cele mai importante instituții care asigurau păstrarea limbii, a identității naționale, iar mai târziu singurele care au dispus de o relativă autonomie.

Orice perioadă mai lungă necesită o anumită etapizare, mai ales dacă sîntem nevoiți să parcurgem un interval de timp de aproape un secol. În cadrul perioadei studiate am putea defini două mari etape, evident cu nuanțările corespunzătoare, și anume: din 1923 pînă în 1940 și din 1945 pînă în 1989. Pe lîngă acestea trebuie amintite și două etape tranzitorii: cea dintre 1918—1923, caracterizată prin reglementările juridice ale anilor ce pregătiseră prima perioadă propriu-zisă, respectiv, măsurile juridice și politice ale etapei de după 1989, care ne conduc spre zilele noastre.

Am omis în mod conștient perioada dintre 1940—1945 care, datorită evenimentelor datorate războiului, necesită o evaluare specifică, dintr-un alt unghi de vedere.

I. Perioada promisiunilor (1918—1923)

În această perioadă, de patru-cinci ani, trebuie să ne referim la două documente fundamentale (sau presupuse a fi fundamentale), și anume la Rezoluțiunea Adunării Naționale de la Alba Iulia din 1918, respectiv la Tratatul de la Paris, încheiat cu România în anul 1919.

1. *Rezoluțiunea Adunării Naționale de la Alba Iulia* este un document constitutiv al statului român (cel puțin spiritual și afectiv) care, la punctul III/2, prevede: „*egală îndreptățire și deplină libertate autonomă confesională pentru toate confesiunile din Stat*”. Se formulează astfel un principiu de bază al egalității în drepturi, care în sine nu valorează prea mult în plan declarativ, în situația în care forța juridică a documentului, ca izvor de drept, este cea mai discutată problemă a dreptului constituțional românesc. Din punctul de vedere al jurisdicției, Rezoluțiunea nu constituie izvor de drept în totalitate valid, deși, indiscutabil, legislația a integrat o anumită parte a acesteia.

Se poate constata că unele reglementări cu valoare de lege fundamentală, care conțin problemele esențiale ale teoriei statului (de exemplu, autonomia teritoriilor atribuite, unele activități legislative, exercitarea dreptului de alegător, reforma agrară, etc.) din cadrul legislației române au preluat unele părți ale Rezoluțiunii Adunării Naționale de la Alba Iulia.

Dintre reglementările preluate în conținutul lor, unora li se conferă un caracter de lege fundamentală de către constituțiile dintotdeauna, în timp ce altele au doar un caracter de lege ordinară, astfel jurisdicția constituțională dintotdeauna, respectiv legiferarea ordinară se află într-o contradicție care poate să ducă oricând la anularea celei din urmă. Analizînd aceste părți, evaluate și apreciate cu unități de măsură diferite, se poate constata că reglementările care au obținut o valoare și o putere de drept constituțional sînt reglementările referitoare exclusiv la *românitate și la statalitatea românească*. Celelalte părți, care au fost reglementate prin legi ordinare (dacă au fost reglementate), se referă cu precădere la drepturile omului, la drepturile și statutul juridic al minorităților.

Concluzionînd, putem afirma, folosind cuvintele eminentului jurist Lajos Nagy, că „*Rezoluțiunea Adunării Naționale de la Alba Iulia nu are caracter de lege fundamentală; numai acele articole au dobîndit forță juridică și au fost preluate ulterior de către puterea legislativă regală românească, care au servit intereselor românești. Ca atare, Rezoluțiunea Adunării Naționale de la Alba Iulia, în context juridic, nu a corespuns asigurării drepturilor egale ale popoarelor conlocuitoare*”.

2. *Tratatul între Principalele Puteri Aliate și Asociate și România*, referitor la minorități, este unul dintre documentele constitutive ale statului român, care garantează totodată drepturile persoanelor ajunse în stare de minoritate.

Deși prin paragrafele Tratatelor de la Paris s-a creat un text ca bază juridică cu valoare de izvor de drept, guvernării nu au făcut aproape nimic pentru respectarea obligațiilor asumate prin Tratat, evitînd să atribuie un caracter și o garanție juridică constituțională acestuia. Astfel au fost emise numeroase reglementări juridice interne în contradicție cu Tratatul minorităților. Prevederile lui au fost ignorate în mod tacit, puterea judecătorească consfințind această situație.

În materie de tratate internaționale, concepția juridică supremă a încetățenit practica după care tratatele internaționale nu au decît valoare de lege ordinară, din punctul de vedere al dreptului intern, și, ca atare, acestea pot fi modificate de către orice lege internă ulterioară, în baza principiului *lex posterior derogat prior*.

Cea mai importantă problemă în legătură cu acest Tratat este validitatea, aplicabilitatea lui în condițiile legislației, jurisdicției și sistemului de norme interne.

Prin adoptarea Tratatului cu principalele Puteri Aliate și Asociate, România s-a angajat să nu adopte nici o lege, hotărîre, sau să inițieze vreo acțiune care să contravină acestuia, chiar s-a obligat ca cetățenii minoritari să beneficieze de același tratament și de aceleași garanții, atît din punct de vedere juridic, cît și real, ca și restul cetățenilor români. Dar nici textul inițial al legii, nici legislația ulterioară — în conformitate cu concepția juridică românească — nu conțin prevederi care să garanteze sub aspect formal caracterul de lege fundamentală al Tratatului.

Să urmărim deci prevederile referitoare la acest aspect.

Primul articol al Tratatului stabilește că: „*România se angajează să recunoască stipulările conținute în articolele 2 și 8 ale prezentului capitol ca legi fundamentale*”.

Imediat, conform alineatului 2 al articolului 2: „*Toți locuitorii României vor avea dreptul la exercitarea liberă, atît publică cît și privată a oricărei credințe, religii sau convingeri.*” Alineatul 2 al articolului 8 prevede că: „*Deosebirea de religie, credință sau confesiune nu va trebui să dăuneze nici unui cetățean român în cea ce privește drepturile civile și politice*”. Trebuie menționat și articolul 11, conform căruia „*România consimte să acorde, sub controlul Statului român, comunităților secuiești și săsești din Transilvania, autonomia locală în cea ce privește chestiunile religioase și școlare*”.

Referitor la aceste prevederi se impun cel puțin două observații:

a) Tratatul statuează principiul egalității în drepturi sub toate aspectele sale și obligă România la asigurarea practicării libere a religiei (modul original de interpretare a acestei prevederi de către legislatorul român va reieși din paragrafele constituțiilor viitoare);

b) Încearcă să impună recunoașterea statutului de subiect de drept public pentru anumite comunități naționale, respectiv ca ele să dispună de libertate decizională și executivă (autonomie) în anumite probleme determinate (religie, învățămînt).

II. Epoca negării unor obligații contractuale într-un mediu cvasi-democratic (1923—1940)

1. În 1923 s-a adoptat prima Constituție a României Mari, care nu definește conceptul de minoritate națională — ce-i drept nici nu le recunoaște —, spre deosebire de minoritățile religioase pe care, deși nu le definește, le recunoaște

într-un mod original, aplicînd o diferențiere între aceste entități, ierarhizîndu-le. Baza acestei discriminări o constituie diferențierea națională. Formal, Constituția recunoaște dreptul la practicarea liberă a religiei, precum și egalitatea dintre confesiuni. Primul alineat al articolului 22 afirmă: „*Statul garantează tuturor cultelor o deopotrivă libertate și protecțiune*”.

Următoarele alineate contrazic îndată această egalitate, alineatul 3 al articolului 22 enunțînd: „*Biserica ortodoxă română fiind religia marei majorități a Românilor este biserică dominantă în Statul român, iar cea greco-catolică are înfîietate față de celelalte culte*.” Cu alte cuvinte, se creează o ierarhizare a bisericilor în „principale” și de rangul doi, iar reglementările ce urmează se referă în exclusivitate la biserica ortodoxă.

Această discriminare contravenea atît Tratatului minorităților cît și paragrafelor Constituției referitoare la garantarea egalității în drepturi, oferind legislației posibilitatea de a aplica noi discriminări, în spiritul paragrafului 22 (Astfel, spre exemplu, legea referitoare la structura bisericii ortodoxe, adoptată în 1925, acorda arhiepiscopiilor ortodoxe mai multe sute de hectare de pămînt).

La 22 aprilie 1928 s-a adoptat noua lege a cultelor. Atît demersurile pregătitoare, cît și dezbaterile parlamentare au fost urmărite cu mare îngrijorare de reprezentanții Partidului Național Maghiar. În Senat, alături de Elemér Gyárfás, poziția bisericilor protestante a fost exprimată de către episcopul reformat Sándor Makkai, care subliniase că cel mai mare viciu al proiectului este suspiciunea manifestată față de biserici, iar prin dreptul exagerat al statului de intervenție și control se încalcă tradiționala autonomie a bisericilor din Transilvania. Proiectul de lege subordona ordinii publice funcționarea bisericilor istorice, permitea primirea donațiilor din străinătate numai cu avizul ministerului, limita donațiile enoriașilor, nu acorda sprijin suficient la aplicarea sentințelor judecătorești ale bisericii, iar organizarea teritorială ale bisericilor devenea dependentă de legile statului.

La 10 martie 1927 s-a semnat Concordatul dintre Sfîntul Scaun și guvernul României, care a însemnat o grea lovitură dată catolicilor din Transilvania, cu toate că Sfîntul Scaun nu a fost de acord cu poziția românească într-o serie de probleme, ținînd cont tocmai de interesele catolicilor maghiari. Marginalizînd episcopiile ardeleni, vechi de 1000 de ani, care concentrau 1,5 milioane de enoriași, Concordatul a creat singura arhiepiscopie la București, unde nu existau decît 26 de parohii. Arhiepiscopul Cisor din București a devenit astfel reprezentantul în Senat al romano-catolicilor. Concordatul a unit Episcopia de Oradea — veche de 900 de ani — cu Episcopia din Satu Mare, aprobînd în locul ei înființarea unei noi episcopii greco-catolice.

Prin încălcarea egalității, s-a născut la 30 iulie 1921 și legea moșiilor, care reglementa în mod diferențiat reforma agrară în Ardeal și în Regat.

Pe parcursul expropriierilor, efectuate pe diverse căi, bisericile maghiare din Ardeal au pierdut teritorii imense: 95% din domeniile episcopiilor romano-

catolice din Oradea, Alba Iulia, Timișoara și Satu Mare; 45% din domeniile episcopiilor reformate din Ardeal și Partium. Din cele 371.614 iugăre ale domeniilor bisericilor maghiare din Ardeal, au fost confiscate 314.199 iugăre, adică 84,5%.

Pierderea domeniilor bisericești și diminuarea subvenției de stat au creat probleme materiale deosebit de grave bisericilor minoritare. Greutățile s-au amplificat cu atât mai mult cu cât li s-au extins atribuțiile. Bisericile maghiare erau nevoite să susțină școlile confesionale abia sprijinite de către statul român, să îndeplinească atribuțiile culturale asumate, doar din resturile neconfiscate ale averii lor.

Exproprierea domeniilor (în iugăre)

	Înainte de reformă	Domenii expropriate	După reformă
Romano-catolice	290.649	277.645	13.004
Reformate	62.148	25.222	36.926
Unitariene	17.916	11.389	6.527
Evangelice	1.041	73	968

2. Fundalul spiritual și politic al elaborării Constituției din 1938 l-au constituit principiile conducerii dictatoriale și ideologia fascismului.

În perioada dictaturii regale, Constituția era produsul de vitrină al conducerii politice, care nu mai era interesată nici măcar de aparența democrației. Ca atare, s-au produs schimbări îngrijorătoare și în situația juridică a minorităților. Nu se mai recunoștea conceptul de minoritate națională, iar în privința drepturilor cetățenești se prescria un statut juridic special (deosebit de dezavantajos pentru cei vizați) pentru minoritățile rasiale și religioase.

Conform explicației oficiale, Constituția proclama egalitatea tuturor cetățenilor în fața legii doar în privința îndatoririlor cetățenești; dar în privința drepturilor cetățenești, făcea deja distincții între cetățenii de origine română și neromână, reglementând ulterior această distincție și prin legislația ordinară.

În 1938 a apărut legea cu privire la împrăștierea cu păduri a ordinelor monahale, împărțind ordinelor monahale românești în total 18.000 ha de pădure și 6.000 ha de teren arabil, în timp ce pentru instituțiile similare ale bisericilor minoritare nu s-a întreprins nimic.

Decretul-lege privind administrarea averii ordinelor monahale neautohtone din 1938 dădea în administrarea patriarhului averile tuturor ordinelor monahale de proveniență externă. Aceste măsuri erau îndreptate în primul rînd împotriva ordinelor monahale de proveniență străină, cu caracter maghiar (cum ar fi Ordinul Piarist din Oradea).

Legea privind reglementarea fondului religios din Bucovina datează din 1939; aceasta acorda acestui fond o poziție preferențială față de celelalte instituții

bisericești, conferindu-i personalitate juridică distinctă. Funcționarii lui erau considerați funcționari publici, fondul beneficiind de tratament juridic preferențial. Ca și Constituția din 1923, se ierarhizează confesiunile, și se atribuie un statut juridic distinct bisericilor minoritare. Paragraful 19 recunoștea libertatea conștiinței, dar enunța caracterul național al bisericii ortodoxe și greco-catolice, iar în consens cu Constituția din 1923 prevedea: „*Biserica creștină ortodoxă este biserica dominantă în statul român, în timp ce biserica greco-catolică are prioritate în fața celorlalte Biserici.*”

Privind activitatea preoților, apar unele restricții: paragraful 8 interzice preoților tuturor confesiunilor să-și folosească autoritatea spirituală în scopuri de propagandă politică, atât în spațiile destinate vieții spirituale și slujbelor, cât și în afara acestora. Tuturor persoanelor le este interzisă propaganda politică în spațiile destinate slujbelor religioase, sau în timpul manifestărilor religioase. Este interzisă orice asociere politică pe bază religioasă sau sub titlu religios.

Odată cu sfârșitul celui de-al doilea război mondial, se încheie perioada democrației relative și formale a societății burgheze românești. Reglementarea constituțională a caracterului național al statului, sacralizarea sa ideologică și expresia normativ-juridică a acestuia au avut efecte distructive neîntrerupte asupra bisericilor maghiare din Ardeal.

III. Constituțiile dictaturii comuniste (1945—1989)

Această perioadă este dominată de ideologia ateistă, de opoziția față de biserică, religie și cler, toate acestea conducând la o serie de interdicții în domeniul reglementărilor juridice, la hărțuire legalizată și atrocități față de reprezentanții clerului și enoriași. În pofida tuturor acestor împrejurări, bisericile au rămas ultimele instituții, relativ autonome, ale minorității naționale maghiare.

În realitate, Statul a închis bisericile minorităților între zidurile lăcașelor de cult, le-a depozat de cea mai mare parte a averii, de instituțiile care serveau învățămîntul și cultura națională, precum și de toate posibilitățile de contact instituțional cu bisericile din afara țării, în primul rînd din patria mamă.

1. În perioada dictaturii comuniste dintre anii 1945—1989 s-au născut trei Constituții. Prima în 1948, care la articolul 27 prevedea garanțarea de către stat a libertății conștiinței și a religiei. Confesiunile se puteau organiza în mod liber, în condițiile în care activitatea și ceremoniile lor nu erau în contradicție cu Constituția, cu siguranța publică și cu bunele moravuri.

Nici o confesiune nu avea dreptul să deschidă sau să susțină instituții de învățămînt, în afara școlilor speciale în care își pregăteau propriul personal.

Biserica ortodoxă română era numită unitară și independentă în structura sa.

Modalitatea de organizare și funcționare a școlilor confesionale era reglementată de lege.

Aceste prevederi constituționale sînt expresia faptului că rolul bisericilor în societate și stat a fost reconsiderat, bisericile au devenit doar tolerate, iar datorită caracterului regimului, nu-și puteau respecta nici propriile norme. Și în această perioadă, deși într-un mod mai mascat, se înfăptuiește o discriminare între biserica ortodoxă și celelalte biserici, evident în favoarea primului. Totodată statul a interzis biserica greco-catolică.

Se poate observa de asemenea că prevederile constituționale scot din sfera de competență a bisericilor susținerea școlilor și a instituțiilor de cultură și de educație. Conflictul dintre biserică și stat se datorează nu doar diferențelor ideologice, dar și rolului jucat de către biserică în păstrarea limbii, culturii și identității naționale.

2. Constituția din 1952 este legea fundamentală elaborată de noua conducere politică deja consolidată.

Paragraful 84 prevede că libertatea conștiinței este garantată în Republica Populară Română, pentru toți cetățenii săi. Reafirmă cu fermitate separarea școlii de biserică, și reformulează și reia textele identice din Constituția precedentă conform cărora bisericile, confesiunile nu pot înființa și întreține școli. În acest caz nu apare o referire separată la biserica ortodoxă.

3. În final, trebuie să ne referim la Constituția din 1962. La articolul 17 este enunțată egalitatea în drepturi, iar paragraful 38 declară libertatea conștiinței. Oricine are dreptul să aibă sau nu, o credință.

Dreptul la practicarea liberă a religiei este garantat, confesiunile se pot organiza și funcționa liber. Modalitățile acestora sînt reglementate prin lege.

Prevederile constituționale în cadrul acestui sistem nu puteau însemna prea mult, pentru că în afara faptului că statul respinsese pe plan ideologic credința, tolera totuși bisericile și confesiunile (chiar folosea biserica ortodoxă în slujba scopurilor sale), le îngreuna funcționarea sau, în multe cazuri, o făcea imposibilă prin diferite mijloace administrative.

Nu au importanță nici prevederile constituționale referitoare la egalitatea în drepturi sau la libertatea conștiinței și religiei, deoarece acestea au fost încălcate în primul rînd de către instituțiile și organele statului.

Tocmai de aceea, alături de analiza juridică a Constituției (sau chiar în locul ei) este necesară descrierea atitudinii practice față de biserici.

Au fost desființate congregațiile, care în mod tradițional jucau un rol important în educație și în activitatea pastorală. Paralel cu restrîngerea continuă a învățămîntului teologic, a fost desființată integral rețeaua școlilor bisericești primare și liceale. A fost desființat *Statusul Catholic din Transilvania*, care, dispunînd de fonduri materiale proprii, administrase activitatea economică și culturală a bisericii romano-catolice timp de secole. A fost restrîns, prin diferite manevre, învățămîntul religios, a fost desființat aproape integral caracterul pub-

lic al bisericilor, presa și editarea de carte. Dintre bisericile minoritare, doar cea reformată și unitariană au avut, pînă aproape de sfîrșitul perioadei, o neînsemnată activitate editorială. Reformații, care numărau aproximativ un milion de suflete, editau într-un tiraj de 1100 de exemplare cu circulație internă „*Reformatus Szemle*”. Între 1949—1987, biserica reformată a editat în total 53 de titluri, dintre care 37 în perioada 1945—1950, în timp ce între anii 1957 și 1987 au apărut doar 11 titluri. La sfîrșitul anului 1989 nu exista nici un ziar sau revistă catolică în limba maghiară în România. De la sfîrșitul celui de-al doilea război mondial nu a putut fi editată nici o biblie. Pătrunderea bibliilor trimise din străinătate a fost împiedicată de autorități prin toate mijloacele posibile; loturi de zeci de mii de exemplare au fost confiscate și distruse.

După ce Statul Român a reziliat Concordatul cu Sfîntul Scaun, a încetat dreptul de jurisdicție al Arhiepiscopiei de București asupra eparhiilor maghiare. Catolicii maghiari și-au putut păstra autonomia internă, statul avînd o influență slabă în numirea preoților și ierarhilor. Biserica a procedat în mod autonom și în problema instrucției religioase. Pentru a impune restricții, statul a recurs în primul rînd la mijloace externe, sub forma măsurilor administrative și adesea la violență.

Printre greutățile cele mai mari ale bisericii catolice poate fi menționată absența totală a presei bisericești, precum și limitarea administrativă a legăturilor cu bisericile surori din Ungaria și biserica universală.

În anii '80, numărul candidaților la Institutul Teologic din Alba Iulia a fost redus în mod drastic. Plafonul numeric stabilit de către stat a fost de 40 în 1977, 25 în 1983, iar în 1986 doar 16, ceea ce a dus în mod inevitabil la îmbătrînirea preoției și agravarea lipsei de preoți.

În perioada 1985—1986, cu sprijinul tacit al statului, a fost inițiată o mișcare pentru introducerea liturghiei în limba română în cadrul eparhiilor catolice maghiare, argumentîndu-se cu numărul crescînd al romano-catolicilor de limbă maternă română.

Al doilea Conciliu al Vaticanului a proclamat limba națională ca limbă liturgică. Această hotărîre a fost folosită de către autorități pentru a exercita presiuni asupra bisericii romano-catolice maghiare pentru introducerea ritualului în limba română alături de cea maghiară. Această tendință urma să pregătească românizarea treptată a bisericii catolice maghiare.

Codul bisericii reformată din România este Statutul bisericesc, adoptat și de statul român, care asigură o anumită autonomie structurală și funcțională, dar și o sferă largă de drepturi pentru autoritățile laice de a se amesteca în viața internă a bisericii, în alegerea ierarhilor acesteia.

Granițele celor două dioceze existente (cea din Transilvania și cea din Partium) și a parohiilor aferente au fost de numeroase ori reorganizate (1945; 1959; 1961; 1962; 1965; 1968) ceea ce le-a făcut adesea neguvernabile, datorită nevoii adaptării lor la dese schimbări administrative și presiuni ale statului. Datorită nerezolvării cadrului de formare a preoților, în 1989 numai în Dioceza

Reformată din Transilvania, existau 70 de posturi neocupate. Cauza lipsei de pastori a fost aplicarea unui *numerus clausus*, din ce în ce mai sever, introdus la Institutul de Teologie în 1979. Între anii 1949—1979, la Teologia din Cluj, au absolvit promoții de 22—30 de pastori. Acest număr, scăzând continuu începând din 1979, a ajuns pe la mijlocul anilor '80 la o medie de 8—9 absolvenți anual.

Se poate constata deci că, din 1945 pînă în 1989, prevederile constituționale referitoare la biserici sînt lipsite de semnificație, atîta timp cît reglementările juridice slujeau regimul dictatorial, astfel încît aparatul birocratic de stat și partid putea să le încalce - și le încălca - oricînd nepedepsit.

În această perioadă, bisericile, fără excepție, au suferit mari pierderi în toate prvințele, fiind totuși capabile să-și îndeplinească dubla misiune: păstrarea credinței și credincioșilor, și păstrarea identității minoritare maghiare.

IV. Duplicitatea legislatorului (după 1989)

Adunarea Constituantă, formată în 1990, a adoptat în 1991 noua Constituție, care parțial se reîntorcea la tradițiile de drept constituțional ale perioadei interbelice (ne referim în primul rînd la declararea caracterului de stat național care lipsea din constituția comunistă), respectiv făcea unele tentative de modernizare, adoptînd reglementări de nivel european. Obiecțiile general valabile se referă la un întreg șir de prevederi cu caracter declarativ în spatele cărora nu există garanții, reglementările fiind transferate pe seama legilor ordinare sau organice.

Articolul 4 prevede egalitatea în drepturi a cetățenilor, iar articolul 29 declară libertatea de conștiință: „Libertatea conștiinței este garantată; ea trebuie să se manifeste în spirit de toleranță și de respect reciproc. Cultele religioase sînt libere și se organizează potrivit statutelor proprii, în condițiile legii.”

Confesiunile sînt autonome față de stat și beneficiază de sprijinul acestuia. Articolul 32 prevede, la ultimul alineat, asigurarea libertății instrucției religioase de către stat, în conformitate cu specificul fiecărei confesiuni.

În școlile de stat, învățămîntul religios este garantat de lege. Nici nu ar fi nevoie de mai multe prevederi constituționale, dar caracterul declarativ al reglementărilor, în sine, nu face posibilă aplicabilitatea și aplicarea lor.

Aplicarea în practică a prevederilor constituționale depinde de reglementări juridice ulterioare. Cunoșcînd toate acestea, se poate constata însă, că legislatorul adesea nu urmează nici litera și nici spiritul Constituției.

Noua lege a cultelor nu a fost elaborată, cu toate că bisericile au cerut-o. Guvernării nu s-au arătat dispuși să retrocedeze averile bisericesti și să elaboreze proiectul de lege privind refacerea proprietăților bisericesti, în pofida faptului că, în afară de cei vizați, au urgentat-o și instituțiile europene (Consiliul Europei). Noua Lege a învățămîntului nu face posibilă înființarea și funcționarea școlilor confessionale. În fine, discriminarea dintre biserica ortodoxă și celelalte biserici

există în continuare. Egalitatea dintre biserici dobîndește o interpretare originală atunci cînd guvernarea acordă bisericii ortodoxe sprijin material în mod preferențial, atribuindu-i în chirie sau chiar în proprietate imobile, fără să întreprindă măsuri similare și în favoarea celorlalte biserici.

Iată o prezentare succintă a prevederilor constituționale referitoare la biserici, din care reiese că biserica ortodoxă a fost și este într-o situație preferențială, în multe cazuri a funcționat și funcționează ca religie de stat, ceea ce lezează drepturile și interesele celorlalte biserici. Prevederile constituționale sînt formale, au doar un caracter declarativ, nefiind umplute prin legi cu un conținut real; iar golindu-se, legile devin practic inaplicabile. □

*

Atila VARGA (n. 1963), a absolvit Facultatea de Drept, Universitatea Babeș—Bolyai din Cluj, și este deputat în Parlamentul României din partea UDMR din anul 1990. Membru al Comisiei Permanente pentru Administrație. A publicat mai multe studii în revistele A Hét, Korunk, etc.

Martorii lui Iehova: radiografia unei violări a libertății religioase

GABRIEL ANDREESCU

Subiectul

Martorii lui Iehova sînt un cult neoprotestant apărut la mijlocul secolului trecut în Statele Unite. În România, el are circa 35.000 de adepți. Liderii cultului — înregistrat ca asociație, în conformitate cu legea 21/1924 —, dau și cifra de 60.000 de simpatizanți. Cultul are o răspîndire mondială, numărul de membri ajungînd, după datele aflate la sediul de la New York, la peste 5 milioane.

Campania

Martorii lui Iehova pregătiseră ținerea unui congres internațional, la București, ce urma să se desfășoare între 19—21 iulie 1996. (Congrese anterioare avuseseră loc anual, la Brașov și Cluj.) În acest scop, conducerea a încheiat un contract cu firma „Atlantis Tour”, iar aceasta a realizat o înțelegere cu Ministerul Învățămîntului pentru cazarea participanților la congres în căminele de la Regie. În paralel, s-a semnat un contract cu Ministerul Tineretului și Sporturilor, căruia Martorii lui Iehova i-au plătit 50% din valoarea de 50.000\$, pentru închirierea Stadionului Național pe perioada celor două zile ale congresului.

În ziua de 24 iunie 1996, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Teoctist, a transmis presei o declarație în care critica în termeni vehemenți cultul Martorii lui Iehova și intenția acestuia de a ține un congres internațional la București:

„Pentru prima dată în istoria de două ori milenară a poporului nostru drept credincios, va avea loc la București, în luna iulie, un Congres internațional al Grupării religioase Martorii lui Iehova, la care vor participa adepți veniți din toată lumea. Sîntem îngrijorați că autoritățile competente au acceptat cu atîta ușurință organizarea acestei întruniri într-o țară eminentemente ortodoxă, fără să se ia în considerație faptul că adepții acestei grupări religioase nu reprezintă decît o infimă minoritate în țara noastră.

Călăuziți de lumina Duhului lui Hristos, ne îndreptăm chemarea părintească către slujitorii sfintelor noastre altare și către fiii duhovnicești ai Sfintei noastre Biserici, pentru sporirea rugăciunii și a păstrării credinței celei adevărate, prevenindu-i asupra învățăturilor eretice, profesate de această sectă, care n-a găsit adăpost pentru întrunirea ei în altă țară est-europeană.

În primul rînd, atragem atenția credincioșilor noștri că această sectă nu are caracter creștin. Deși pretind că sînt creștini, totuși nu se sfîlesc să nege pe Iisus Hristos ca Dumnezeu adevărat, reducîndu-l la un simplu întemeietor omenesc de religie, ca atîția alții în istorie. Odată cu aceasta se subminează credința neamului nostru în sfințirea omului și a întregii creații realizată prin Iisus Hristos, Fiul Unic al lui Dumnezeu, întrupat pentru mîntuirea și îndumnezeirea oamenilor.

În al doilea rînd, acești sectanți, negînd dumnezeirea mîntuitorului Iisus Hristos, resping implicit învățătura Bisericii nedespărțite despre Sfînta Treime, ca fundament al iubirii și comuniunii creștine. Uitînd că porunca iubirii față de Dumnezeu și față de aproapele se întemeiază pe credința noastră în Sfînta Treime, această sectă contribuie în mod iresponsabil la sporirea urii și violenței care confruntă lumea actuală.

În al treilea rînd, pierzînd din vedere că lumea este creația lui Dumnezeu, martorii lui Iehova înfierează cultura și statul socotite de ei ca unelte ale diavolului și terorizează lumea cu iminența sfîrșitului tragic al lumii. În același timp, ei resping cinstirea sfinților, venerarea icoanelor și cultul morților, atît de scumpe poporului nostru și în acest fel contribuie la procesul de secularizare și descreștinare a lumii în pragul mileniului al III-lea.

În al patrulea rînd, o astfel de reuniune constituie o sfîdare la adresa credinței ortodoxe și poporului român, încreștinat la nașterea sa cu 2000 de ani în urmă și totodată o evidentă acțiune prozelitistă, menită să sfîșie unitatea spirituală și morală a neamului nostru.

Într-o lume confruntată cu atîtea ideologii și doctrine, o astfel de sectă și congresul ei nu fac decît să sporească confuzia și dezorientarea omului contemporan. Să păstrăm, iubiți frați creștini, lumina credinței adevărate, care a călăuzit poporul nostru în decursul istoriei lui zbuciumate și prin aceasta unitatea noastră spirituală în Hristos și în Biserică prin Duhul Sfînt, după voința Tatălui Ceresc.

Slavă ție, Dumnezeului nostru, Cel închinat în Sfînta Treime, slavă ție¹.

„Chemarea” Patriarhului Teoctist a fost semnul care a declanșat o amplă campanie împotriva cultului Martorii lui Iehova. La 31 iunie 1996, circa 5.000 de creștini ortodocși au participat pe Dealul Mitropoliei la o adunare de protest împotriva organizării la București a congresului Martorilor lui Iehova, la chemarea Patriarhiei. Patriarhul Teoctist a rostit un discurs în care a cerut strîngerea rîndurilor în jurul Bisericii Ortodoxe Române „autocefală și națională”.

Asociația „Frăția Ortodoxă”, Asociația Studenților Creștini-Ortodocși din România și Liga Studenților au difuzat în comun, pe 1 iulie 1996, o scrisoare deschisă către „toți Românii, către Autoritățile Statului Român”, prin care: 1) se cere suspendarea congresului „Martorilor lui Iehova”; 2) se aduc acuzații cultului (caracter de erezie, caracter antinațional și antistatal); se solicită revizuirea actualei Constituții, care să redea Bisericii Ortodoxe Române locul primordial.

În București și în alte orașe au apărut afișe sau fluturări în care Martorii lui Iehova sînt prezentați drept „cult satanic anticreștin”, „criminali” etc.

La puțin timp după lansarea campaniei de către Biserica Ortodoxă și de către asociațiile tutelate de către ea, autoritățile române și-au prezentat propria lor poziție. Ministerul Tineretului și Sportului a reziliat contractul cu Martorii lui Iehova, motivînd că datorită unei schimbări neprevăzute de program, Stadionul Național va fi ocupat, începînd din 27 iunie, cu pregătirea sportivilor români. La 15 iunie 1996, Rectoratul Universității Politehnice București a anulat protocolul încheiat cu „Atlantic Tour SRL”, prin care era asigurată cazarea în căminele din Regie a circa 7.000 de participanți la congres.

Pe 26 iunie, Secretariatul General al Guvernului României a publicat o declarație în care afirmă că a luat cunoștință de *Chemarea* din 21 iunie 1996 a Patriarhului Bisericii Ortodoxe Române și de îngrijorarea acestuia față de acceptarea, de către autoritățile competente, a organizării unui congres internațional al grupării religioase Martorii lui Iehova. După ce se amintesc contactarea diferitelor ministere și obstacolele ce se opun, după opinia acestora, ținerii în București a unui congres cu zeci de mii de participanți, Secretariatul General al Guvernului declară: „Avînd în vedere cele de mai sus, Secretariatul General al Guvernului României consideră ca total inoportună încercarea de a improviza o asemenea manifestare de amploare internațională la București, în cursul lunii iulie, și nici în viitor (subl. mea)”¹.

La conferința de presă avută de purtătorul de cuvînt al Președinției, Traian Chebeleu, acesta a apreciat că desfășurarea la București a Congresului Martorilor lui Iehova „încalcă reguli consacrate de respect reciproc, mai ales că aceștia nu au cerut aprobările necesare unei manifestări de o asemenea anvergură”².

Principalul mijloc de incitare împotriva Martorilor lui Iehova a fost presa. Prin numeroasele comunicate publicate și prin articole de comentarii, foarte activ s-a dovedit a fi cotidianul „România liberă”. Este de reținut în special numărul din 13 iulie 1996 unde s-au publicat, sub semnătura Aidei Dănăilă, următoarele: „dintre organizațiile existente în România, aflate pe grila de pericolozitate a [...] Comitetului antisectă al Parlamentului European, sînt încadrate următoarele opt: Mișcarea pentru Integrarea Spirituală în Absolut; Societatea de Yoga și Parapsihologie; Sahaja-Yoga; Ananda Marga; Hare Krishna; Noua Acropolă; Martorii lui Iehova; Biserica Scientologică”. Aceste afirmații s-au dovedit false³.

Un ziar care a atacat agresiv cultul Martorii lui Iehova a fost „Adevărul”. Acest cotidian cunoscut altă dată pentru propaganda sa antimaghiară a încercat influențarea opiniei publice atît prin conținutul unor articole cît și prin titluri. Un exemplu semnificativ este textul din 27 iunie 1996, „Martorii lui Iehova au mințit autoritățile române”. Deși în articol nu se arăta decît că, în solicitarea făcută Ministerului Tineretului și Sporturilor, Martorii lui Iehova se referiseră la ținerea „unui congres de proporții mari”, neprecizarea caracterului „*internațional*” al acestuia a fost calificată, cu litere mari, în titlu, drept „*mințire premeditată*” (ceea ce nu este cazul).

„Vocea României”, cotidianul Guvernului României, a prezentat pe larg declarațiile împotriva cultului protestant.

Ziarul „Dimineața”, considerat de unii analiști drept cotidianul „prezidențial”, a publicat un articol semnat de Șerban Cionoff („*A mărturisi pentru cine... pentru ce? și de ce*”), în care se sugerează implicarea Martorilor lui Iehova în conspirații la nivel planetar¹. Articolul introduce și amenințări, deloc voalate².

O prezentare ambiguă, cu accente tendențioase, a avut chiar și „Five o'clock”. Perspectiva ziarului „Ziua” asupra campaniei se poate vedea, printre altele, din titlul „*Hillary Clinton toarnă gaz peste scandalul dintre ortodocși și iehoviști*”³.

Dintre politicienii care au susținut campania împotriva Martorilor lui Iehova voi aminti pe Radu Vasile, secretar general al PNȚCD. Acesta a declarat că refuzul său de a participa la recepția oferită în onoarea lui Hillary Clinton reprezintă un protest față de refuzul soției președintelui american de a vizita Biserica Kretzulescu (vizită plănuită, dar contramandată, datorită campaniei dusă de Biserica Ortodoxă împotriva Martorilor lui Iehova).

Radu Boroianu, vicepreședinte al Partidului Național Liberal a declarat la rîndul său: „*Înregistrarea ca legală a acestei asociații religioase este o gafă monumentală a actualilor guvernanți. Scopul Martorilor lui Iehova este pulverizarea granițelor statale [...] Cer nu numai anularea congresului, ci și a creditării legale a acestei asociații și fac răspunzători pe cei care, prin asemenea fapte, trădează interesele naționale. Asociația Martorii lui Iehova atinge grav drepturile fundamentale ale națiunii, fruntariile culturale și sufletești și cele ce definesc cel mai exact granițele politice*”⁴.

Critici la adresa campaniei

Singura organizație care a protestat împotriva campaniei îndreptată împotriva Martorilor lui Iehova a fost APADOR-CH. Comunicatul APADOR-CH, pe care îl reproduc în continuare, a fost publicat în mai multe ziare și a fost transmis autorităților românești, ambasadelor, organizațiilor internaționale de drepturile omului:

„*În legătură cu campania desfășurată în ultimele zile de diferite grupuri și cu poziția exprimată public de reprezentantul Bisericii Ortodoxe Române, Patriarhul Teoctist, împotriva cultului »Martorii lui Iehova«, APADOR-CH declară următoarele:*

1) Libertatea conștiinței, incluzând libertatea de a participa la viața unui cult, constituie unul dintre drepturile fundamentale ocrotite de către Constituția României în art. 29 și de toate documentele internaționale privitoare la drepturile omului, pe care România le-a ratificat.

Aceasta include și dreptul de a participa la întruniri cu caracter religios sau de alt gen, drept care cade și sub protecția art. 36 din Constituție, privind libertatea de întrunire.

2) În aceeași măsură, prin prevederile art. 30, Constituția României garantează dreptul la libertatea de exprimare. Aceasta cuprinde și afirmarea publică a unor opinii în legătură cu »autenticitatea« unui alt cult. În schimb, incitarea la discriminare a unui grup religios, în orice mod, constituie o instigare la încălcarea Constituției României care, în art. 29 (4) interzice, în relațiile dintre culte, manifestarea oricăror »forme, mijloace, acte sau acțiuni de învrăjpire religioasă«.

3) Afișele care declară cultul »Martorii lui Iehova« drept »criminal« și afirmă că el are drept obiectiv »dezbinarea națională«, îndemnând la acțiuni împotriva cultului și adepților săi, constituie infracțiunea de »împiedicare a libertății cultelor« prevăzută și pedepsită de art. 318 din Codul penal.

Folosirea unui limbaj care promovează intoleranță aduce mari deservicii mentalității publice și afectează cursul democrației în România. APADOR-CH solicită autorităților publice să apere drepturile și libertățile fundamentale garantate de Constituția României și face un apel către cetățeni, către grupurile și mișcările religioase, către cultele din România să respecte dreptul fiecărei persoane de a practica religia căreia îi aparține.” (Consiliul de conducere al APADOR-CH, 25 iunie 1996)

În textul APADOR-CH se fac trimiteri la cadrul legislativ care protejează, formal, acțiuni cum ar fi ținerea de către o grupare religioasă a unor congrese, fie acestea și internaționale. La datele prezente în comunicatul APADOR-CH ar mai fi de adăugat faptul că manifestările sportive, culturale și religioase nu trebuie anunțate în prealabil la Poliție.

APADOR-CH a continuat investigațiile, în legătură cu acțiunile de dezinformare și de intoxicare prin presă. În acest sens, s-a adresat Comisiei Delegației Uniunii Europene, de la București pentru a se interesa de alegațiile din articolul amintit mai sus, „Grupări omenești coagulate în jurul unor erori, minciuni și monstruozități” (pag. 5 a ziarului „România liberă”, din 13 iulie 1996, sub semnătura Aidei Dănăilă). Așa cum am amintit, acesta vorbea despre existența unui „Comitet antisectă al Parlamentului European” care ar fi inclus, în grila sa de pericolozitate, „secta Martorii lui Iehova”. La întrebările puse de Comitetul Helsinki (1. Există un Comitet antisectă al Parlamentului European?; 2. În cazul în care un astfel de Comitet există, este trecut cultul Martorii lui Iehova printre cele opt organizații indicate de „România liberă” ca aflându-se în grila lui de pericolozitate?), David Blackman, de la Directoratul

general și de cercetare a Parlamentului european a răspuns în acest stil tăios: „Nu există nici un astfel de Comitet anti-sectă al Parlamentului european și nu a existat niciodată. Domeniul sectelor și cultelor este abordat de către sub-comitetul de drepturile omului al Parlamentului. Considerăm că ziarista în cauză nu a avut o clară înțelegere a termenilor pe care i-a folosit în articol.”

Aceste date au fost trimise „României libere”, care nu a făcut nici o rectificare. Informarea opiniei publice privind acțiunea de intoxicare practică de către ziar fost făcută printr-un articol apărut în „22”.

Televiziunea română a prezentat cazul Martorilor lui Iehova într-un mod care transforma postul public în mesagerul celor ce incitau la acțiuni împotriva cultului. În schimb, PRO-TV a avut un foarte inteligent reportaj pe aceeași temă. Informațiile sale, privind calitatea organizării congreselor Martorilor lui Iehova, ordinea și curățenia ce însoțesc manifestările acestora au făcut o impresie foarte bună. Academia Cațavencu a ironizat campania împotriva Martorilor lui Iehova. „Evenimentul Zilei”, „Azi” au prezentat evenimentele într-o manieră obiectivă. În revista „22” și în „Dilema” au apărut articole critice la adresa campaniei care încălca dreptul la libertatea de conștiință, care violează libertatea exercitării credinței religioase.

De notat că în „România liberă”, ziar care s-a distins în campania împotriva Martorilor lui Iehova, a apărut și un articol cu un spirit foarte diferit, semnat de către Bogdan Burileanu și Vasile Țelaru („Scandalul Martorilor lui Iehova”, 16 iulie 1996). Cei doi considerau diferitele anunțuri incriminante, privindu-i pe iehoviști, „pretext confecționat la țanc pentru a se deturna atenția oamenilor de la problemele reale ale societății românești actuale”.

Dintre oamenii politici, doar Răzvan Dobrescu (deputat PNȚCD) a ripostat împotriva incitărilor. Într-un articol apărut tot în „România liberă”, parlamentarul român a vorbit despre „amenințările nemaiîntâlnite în România ale unor comunități locale la adresa iehoviștilor de a-i alunga pe aceștia din localitățile respective”.

Concluzii

Congresul Martorilor lui Iehova a avut loc în luna iulie, manifestările desfășurându-se la Brașov și Cluj. Totuși, campania împotriva ținării la București a acestui congres, așa cum intenționaseră organizatorii lui, a reprezentat cea mai importantă încălcare a libertății de conștiință, garantată de Constituția României în art. 29, după schimbările din 1990. Acest act încalcă nu numai legislația internă a României, dar și documente internaționale ratificate de România și spiritul unor organisme europene la care România dorește să participe¹⁰. □

NOTE

1. Teoctist, patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Chemare la păstrarea credinței strămoșești*, nr. 778, *Vocea României*, 24 iunie 1996.

2. Vocea României, Comunicat al Guvernului, 26 iunie 1996.

3. Cristina Doncea, *Un drept de veto moral al Președintelui Iliescu*, *Cronica Română*, nr. 1054, 5 iulie 1996.

4. Aida Dănăilă, *Grupări omenеști coagulate în jurul unor erori, minciuni și monstruoziități, România liberă*, 13 iulie 1996. Asupra acestui punct voi reveni mai departe. De reținut că ultima rezoluție a Parlamentului European (29 februarie 1996), privind cultele, atrage statelor membre atenția asupra activității unor secte suspectate de a avea activități ilegale și de a viola drepturile membrilor. Rezoluția, pe care o publicăm la sfîrșitul articolului exhaustiv, cere autorităților competente să asigure „protecția [persoanelor] de practici cum ar fi tortura, tratamentul inuman și degradant, sclavia”. Dar asta se face reafirmîndu-se „dreptul la gîndire, conștiință și religie”, în numele drepturilor individuale, și în nici un fel nu legitimează persecutarea vreunui grup religios.

5. „... România este un stat național, suveran și unitar. În egală măsură, ea, această Românie, este și o placă »turnantă« a unui întreg sistem geo-politic nu chiar așa de dezinteresat de ce se întîmplă pe aici, pe la porțile Balcanilor”. *Dimineața*, nr. 125 din 28 iunie 1996.

6. „Și dacă tot doresc distincții »Martorii« să discutăm despre identitatea lor, o facem cu mare plăcere. Mă rog — neplăcere. Nu de alta, dar dispunem de suficiente dovezi. Bineînțeles, asta nu este o amenințare. Este doar un simplu semnal de avertisment”.

7. Radu Constantinescu, *Jehovan's Witnesses: Constitutional Rights and Duties*, *Five o'clock*, nr. 1193, 8 iulie 1996.

8. *Ziua*, nr. 622, 3 iulie 1996.

9. *România liberă*, *Guvernul „Oglindă” al CDR*, 3 iulie 1996.

10. **Rezoluție privind cultele în Europa**

Parlamentul European,

— luînd în considerare Convenția Europeană pentru Apărarea Drepturilor Omului și Libertăților Fundamentale din 4 noiembrie 1950;

— luînd în considerare Tratatul privind Uniunea Europeană, în special Articolele F(2), K1(2), (5), (6), (7) și (9) și K3 ale acesteia;

— luînd în considerare rezoluția sa din 8 iulie 1993 cu privire la o Cartă Europeană a Drepturilor Copilului;

— luînd în considerare Recomandarea 1178 (1992) a Consiliului Europei privind cultele și noile mișcări religioase;

A. Reafirmîndu-și atașamentul la principiile de bază ale democrației și statului de drept: toleranță, libertatea conștiinței, religiei, gîndirii, libertatea de asociere și întrunire,

B. Întrucît evenimentele recente din Franța, mai ales moartea a 16 persoane, dintre care 3 copii, la Vercors, în data de 23 decembrie 1995, au atras atenția asupra activităților periculoase ale unor organizații cunoscute drept „culte”;

C. Întrucît activitățile unor grupuri de culte și asociații similare cultelor reprezintă un fenomen cu răspîndire rapidă și iau forme din ce în ce mai diversificate în întreaga lume,

D. Întrucît multe secte religioase sau de alt fel sînt perfect legale și prin urmare îndreptățite să-și creeze organizații și să desfășoare acțiuni ce intră sub incidența apărării libertății individuale și religioase consfințite de Convenția Europeană a Drepturilor Omului,

E. Întrucît, cu toate acestea, unele culte ce operează printr-o rețea transfrontalieră în cadrul Uniunii Europene se angajază în activități ilicite sau infracționale, cu încălcarea drepturilor omului, ca de exemplu: maltratare, abuz sexual, detenție ilegală, sclavie, încurajarea comportamentului agresiv sau propagarea ideologiilor rasiste, fraude fiscale, transferuri ilegale de fonduri, trafic cu arme și droguri, încălcarea legilor muncii, practicarea ilegală a medicinei, etc.

1. Reafirmă dreptul la libertatea gândirii, conștiinței și religiei și la libertatea de asociere, între limitele impuse de necesitatea de a respecta libertatea și viața intimă a individului și de a oferi protecție împotriva unor practici precum tortura, tratamente inumane sau degradante, sclavia, etc.,

2. Cere Statelor Membre să asigure folosirea eficientă de către autoritățile legale și polițienești a prevederilor și instrumentelor legale la nivel național și să coopereze activ și îndeaproape în special cu Europol pentru a combate atacurile la adresa drepturilor fundamentale ale individului de care anumite culte se fac vinovate;

3. Cere Statelor Membre să stabilească dacă prevederile lor judiciare, fiscale sau penale sînt adecvate pentru prevenirea transformării activităților unor asemenea culte în acte ilegale;

4. Cere guvernelor Statelor Membre să nu garanteze în mod automat statut legal cultelor religioase și să ia în considerare, în cazul sectelor implicate în activități secrete sau infracționale, posibilitatea de a le retrage statutul de comunități religioase ce le conferă avantaje fiscale și o anume protecție legală;

5. Cere Statelor Membre, în acest scop, să grăbească schimburile de informații reciproce pentru a putea realiza o coordonare a datelor privind fenomenul cultelor;

6. Cere Consiliului să cerceteze, să propună și să adopte orice măsuri rezultînd din punerea în aplicare eficientă a instrumentelor încorporate în Titlul VI al Tratatului privind Uniunea Europeană și în legea comunitară existentă pentru a controla și combate activitățile ilegale ale cultelor în Uniunea Europeană; cere Consiliului să promoveze cooperarea între Statele Membre și țări terțe pentru a descoperi persoanele date dispărute și a facilita reintegrarea lor în societate;

7. Cere Comisiei și Statelor Membre să rămîină vigilente pentru a se asigura că subvențiile Comunității nu sînt acordate unor asociații ilicite de tipul cultelor;

8. Însărcinează Comitetul pentru Libertăți Civile și Afaceri Interne să propună comitetelor omoloage ale parlamentelor naționale ca următoarea lor întîlnire comună să fie dedicată subiectului sectelor. Astfel, se vor putea schimba informații privind organizarea, metodele de lucru și comportamentul sectelor din fiecare Stat Membru și se vor putea trage concluzii privind cele mai bune metode de împiedicare a activităților nedorite și strategii de atragere a atenției publice asupra acestora. Concluziile acestei întîlniri ar trebui prezentate plenarei sub forma unui raport;

9. Însărcinează Președintele său să înainteze această rezoluție Consiliului, Comisiei, guvernelor și parlamentelor Statelor Membre și ale Consiliului Europei.

*

Gabriel ANDREESCU (n. 1952) absolvent al Facultății de Fizică din București în 1976, este co-președintele Comitetului Helsinki Român, membru fondator al Grupului pentru Dialog Social, director executiv al Revistei Române de Drepturile Omului. A publicat numeroase articole și studii, este autorul volumelor: Sistemele axiomatice ale logicii limbajului natural. Funcții și operaționalizare, Cel mai iubit dintre ambasadori, Despre filosofia dizidenței, Patru ani de revoluție, România versus România, Naționaliști, antinaționaliști... o polemică în publicistica românească, cooperînd și la altele, cum ar fi: Concepția UDMR privind drepturile minorităților, Evoluția concepției UDMR privind drepturile minorității maghiare, Accesul la informație în România.

Declarația cu privire la eliminarea tuturor formelor de intoleranță și de discriminare bazate pe religie sau credință

*PROCLAMATĂ DE ADUNAREA GENERALĂ A NAȚIUNILOR UNITE
PRIN REZOLUȚIA 36/55 DIN 25 NOIEMBRIE 1981*

Adunarea Generală,

Considerînd că unul dintre principiile de bază ale Cartei Națiunilor Unite este acela al demnității și egalității inerente tuturor ființelor umane și că toate Statele Membre s-au angajat să întreprindă acțiuni unite și individuale în cooperare cu Organizația pentru a promova și încuraja respectul universal și respectarea drepturilor omului, a libertăților fundamentale pentru toți, fără deosebire de rasă, sex, limbă sau religie,

Considerînd că Declarația Universală a Drepturilor Omului și Pactele Internaționale asupra Drepturilor Omului proclamă principiile nediscriminării și egalității în fața legii, precum și dreptul la libertatea de gândire, de conștiință, de religie și de credință,

Considerînd că nerespectarea și violarea drepturilor omului și a libertăților fundamentale, în special a libertății de gândire, conștiință, religie sau a oricărei credințe au avut ca rezultat, direct sau indirect, războaie și mari suferințe ale omenirii, mai ales cînd au servit ca mijloace de intervenție străină în afacerile interne ale altor State și au ajuns să stîrnească ura între popoare și națiuni,

Considerînd că religia sau credința, pentru orice persoană care o împărtășește, este unul dintre elementele fundamentale ale concepției sale de viață și că libertatea religiei și a credinței trebuie să fie respectată și garantată în totalitate,

Considerînd că este esențial să se promoveze înțelegerea, toleranța și respectul în problemele legate de libertatea religiei și a credinței, și să fie stabilită

ca inadmisibilă folosirea religiei sau a credinței în scopuri incompatibile cu Carta Națiunilor Unite, cu alte instrumente relevante ale Națiunilor Unite și cu scopurile și principiile prezentei Declarații,

Convinsă că libertatea religiei și a credinței trebuie să contribuie în egală măsură la atingerea scopurilor de pace mondială, dreptate socială și prietenie între popoare și la eliminarea ideologiilor și practicilor colonialiste și de discriminare rasială,

Notînd cu satisfacție adoptarea unor convenții și iminența adoptării altora sub auspiciile Națiunilor Unite și ale agențiilor specializate pentru eliminarea diferitelor forme de discriminare,

Preocupată de manifestările de intoleranță și de existența discriminării în probleme de religie sau de credință, evidentă în anumite părți ale globului,

Hotărîită să adopte toate măsurile necesare pentru eliminarea grabnică a intoleranței de acest tip în toate formele și manifestările sale și să prevină și să combată discriminarea pe baza religiei sau a credinței,

Proclamă această Declarație cu privire la eliminarea tuturor formelor de intoleranță și de discriminare bazate pe religie sau credință:

Articolul 1

1. Oricine are dreptul la libertatea gândirii, a conștiinței și a religiei. Acest drept include libertatea de a-și schimba religia sau credința, precum și libertatea de a-și manifesta religia sau credința, individual sau împreună cu alții, atât în

public cît și privat, prin cult, îndeplinirea riturilor, practici religioase și învățămînt.

2. Nici o persoană nu va fi supusă la constrîngeri care i-ar împiedica libertatea de a avea o religie sau o credință la alegere.

3. Libertatea de a-și manifesta religia sau credința nu poate forma obiectul altor restricții decît acelea care, prevăzute de lege, vizează protejarea siguranței publice, ordinii, sănătății și principiilor morale sau a drepturilor fundamentale și libertăților altor persoane.

Articolul 2

1. Nici o persoană nu va fi supusă discriminării pe baze religioase sau de credință de către stat, instituții, grupuri de persoane sau persoane individuale.

2. Pentru scopurile prezentei Declarații, expresia „intoleranță și discriminare bazată pe religie sau credință” semnifică orice distincție, excludere, restricție sau preferință bazată pe religie sau credință, care are ca scop anularea sau împiedicarea exercitării drepturilor omului și a libertăților fundamentale pe bază egală.

Articolul 3

Discriminarea ființelor umane pe baze religioase sau de credință constituie un afront adus demnității umane și o negare a principiilor Cartei Națiunilor Unite și va fi condamnată ca o violare a drepturilor omului și a libertăților fundamentale proclamate în Declarația Universală a Drepturilor Omului și enunțate pe larg în Pactele Internaționale asupra Drepturilor Omului, și ca un obstacol în calea relațiilor prietenești și pașnice între națiuni.

Articolul 4

1. Toate Statele vor lua măsuri efective pentru prevenirea și eliminarea discriminării pe baze religioase sau de credință în recunoașterea, exercitarea și practicarea drepturilor omului și libertăților fundamentale în toate domeniile vieții civile, politice, sociale și culturale.

2. Toate Statele vor lua măsurile necesare pentru a adopta sau abroga legislația în așa fel încât să interzică orice discriminare de acest tip și pentru a combate intoleranța pe baze religioase sau de credință diferită.

Articolul 5

1. Părinții sau, după caz, susținătorii legali ai copilului, au dreptul să organizeze viața în interiorul familiei în acord cu religia sau credința lor, acordând atenție educației morale pe care o consideră potrivită pentru creșterea copilului.

2. Fiecare copil se va bucura de dreptul de a avea acces la educație în domeniul religiei sau credinței în acord cu dorințele părinților săi sau, după caz, ale susținătorilor săi legali, și nu va fi forțat să primească învățături ale unor religii și credințe contrare dorințelor părinților sau susținătorilor legali, interesul superior al copilului fiind primordial.

3. Copilul va fi protejat de orice formă de discriminare pe baze religioase sau credință. El va fi crescut într-un spirit de înțelegere, toleranță, prietenie între popoare, pace și frăție universală, respect față de libertatea de religie sau credință ale altor persoane, și în deplină cunoștință a faptului că energia și talentele sale trebuie puse în slujba semenilor săi.

4. În cazul unui copil care nu este nici în grija părinților, nici a unor susținători legali, se va ține seama de exprimarea dorințelor lor sau a oricărei alte probe a dorințelor lor în problema religiei sau credinței, interesul superior al copilului fiind primordial.

5. Practicile unei religii sau convingeri în care este crescut copilul trebuie să fie nedăunătoare sănătății sale fizice și mentale și întregii sale dezvoltări, luând în considerare articolul 1., paragraful 3 al prezentei Declarații.

Articolul 6

În acord cu articolul 1 al prezentei Declarații și referitor la prevederile art. 1, paragraful 3, dreptul la libertatea de gândire, conștiință, religie sau credință va include printre altele următoarele libertăți:

a. De a organiza servicii divine și de a se reuni într-o anumită religie sau credință, și de a stabili și menține locuri în aceste scopuri.

b. De a stabili și menține instituții caritabile și umanitare corespunzătoare.

c. De a produce, dobândi și folosi într-o măsură corespunzătoare articolele și materialele necesare legate de ritualuri și obiceiuri ale unei religii sau credințe.

d. De a scrie, produce și răspîndi publicații relevante în acest domeniu.

e. De a propovădui o religie sau o credință în locuri potrivite acestor scopuri.

f. De a solicita și primi ajutoare financiare voluntare și alte contribuții de la persoane individuale și instituții.

g. De a pregăti, numi, alege sau desemna prin succesiune conducători

potrivii, după cerințele și standardele fiecărei religii sau credințe.

h. De a respecta zilele de odihnă și de a celebra sărbătorile și ceremoniile în acord cu preceptele unei religii sau credințe.

i. De a stabili și menține comunicări cu persoane individuale și comunități în probleme de religie și credințe la nivel național și internațional.

Articolul 7

Drepturile și libertățile enumerate în prezenta Declarație vor fi puse în a-

cord cu legislațiile naționale astfel încât fiecare persoană să poată beneficia în practică de aceste drepturi și libertăți.

Articolul 8

Nimic din prezenta Declarație nu va fi interpretat ca restrângând sau derogând de la orice drept definit în Declarația Universală a Drepturilor Omului și în Pactele Internaționale asupra Drepturilor Omului. □

(Traducere neoficială)

Declarația de la Cairo cu privire la drepturile omului în Islam

ADOPTATĂ DE ORGANIZAȚIA CONFERINȚEI ISLAMICE
DIN 5 AUGUST 1990

Statele membre ale Organizațiilor Conferinței Islamice,

Reafirmînd rolul civilizator și istoric al ummei islamice, pe care Dumnezeu a făcut-o cea mai bună națiune, care a dat umanității o civilizație universală și echilibrată în care armonia este stabilită între viața aceasta și cea de apoi, și cunoașterea este îmbinată cu credință; totodată rolul pe care această ummă ar trebui să-l joace pentru a călăuzi o umanitate confuză din cauza tendințelor și a ideologiilor antagoniste și de a oferi soluții problemelor cronice ale civilizației materialiste,

Dorind să contribuie la eforturile omenirii de a promova drepturile omului, de a proteja omul de exploatare și persecuție și de a afirma libertatea lui și dreptul la o viață demnă în concordanță cu șaria islamică,

Convinsă că umanitatea, care a atins un stadiu avansat în știința

materială, este și va rămîne, în nevoie stringentă de credință ca sprijin al civilizației și de o forță motivațională intrinsecă care să apere drepturile sale,

Convinsă că drepturile fundamentale și libertățile universale în Islam sînt parte integrantă a religiei islamice și că nimeni, în principiu, nu are dreptul să le suprimă integral sau parțial ori să le încalce sau ignore atîta timp cît ele sînt porunci divine obligatorii, conținute în Cartea Sfîntă, provenind de la Dumnezeu și care a fost trimisă prin ultimul Profet al Său pentru a completa mesajele divine precedente, făcînd astfel din respectarea lor un act de venerație și din nerespectarea sau violarea lor un păcat abominabil, și în consecință, fiecare persoană este responsabilă în mod individual, iar umma responsabilă pentru toți — pentru securitatea lor,

Pornind de la principiile menționate mai sus, declară următoarele:

Articolul 1

a) Toate ființele umane alcătuiesc o familie ai cărei membri sînt uniți prin supunere în fața lui Dumnezeu și descendent de la Adam. Toți oamenii sînt egali în ceea ce privește demnitatea umană fundamentală și obligațiile și responsabilitățile fundamentale, fără deosebire de rasă, culoare, limbă, sex, credință, afiliere politică, statut social sau alte considerente. Credința adevărată este garanția pentru a spori o asemenea demnitate pe calea perfecțiunii umane.

b) Toate ființele umane sînt supuse lui Dumnezeu și cele mai iubite de El sînt acelea care sînt cele mai folositoare celorlalți supuși ai Săi; și nimeni nu este superior celorlalți decît prin pietate și fapte bune.

Articolul 2

a) Viața este un dar dat de Dumnezeu și dreptul la viață este garantat oricărei ființe umane. Este datoria indivizilor, a societăților și a statelor de a proteja acest drept de orice încălcare și violare și este interzis a suprima viața cuiva cu excepția motivelor prescrise de șaria.

b) Este interzis a se recurge la asemenea mijloace care pot avea ca rezultat anihilarea umanității prin genocid.

c) Durata vieții umane este determinată de Dumnezeu iar apărarea ei este o datorie prescrisă de șaria.

d) Integritatea fizică este un drept garantat. Statul are sarcina de a apăra persoanele, iar încălcarea acestei prevederi este permisă numai din motivele prevăzute de șaria.

Articolul 3

a) În eventualitatea utilizării forței și în caz de conflict armat, nu este permisă uciderea non-beligeranților, cum ar fi bătrîni, femei și copii. Răniții și bolnavii au dreptul la tratament medical; și prizonierii de război au dreptul la hrană, adăpost și îmbrăcăminte. Este interzisă mutilarea cadavrelor. Schimbul de prizonieri de război este o datorie precum și planificarea de vizite sau reuniuni pentru familiile separate în împrejurări de război.

b) Este interzisă doborîrea copacilor, distrugerea recoltelor sau a efectivelor de animale și distrugerea locuințelor civililor inamici și a utilajelor prin bombardare, incendiere sau orice alt mijloc.

Articolul 4

Orice ființă umană are dreptul la inviolabilitatea și protecția renumelui său și a onoarei în timpul vieții sale cît și după moarte. Statul și societatea vor proteja rămașurile sale pămîntești și mormîntul său.

Articolul 5

a) Familia este temelia societății și căsătoria este baza formării ei. Bărbatul și femeia au dreptul la căsătorie și nici o restricție impusă de rasă, culoare sau naționalitate nu-i va împiedica să se bucure de acest drept.

b) Societatea și statul vor îndepărta toate obstacolele în vederea căsătoriei și vor facilita căsătoria. Ele vor asigura protecție și bunăstare familiei.

Articolul 6

a) Femeia este egală cu bărbatul în demnitate umană și are alît drepturi de

care să se bucure, cât și datorii de împlinit; ea are propria entitate civilă și independență financiară și are dreptul de a-și păstra numele și obârșia.

b) Soțul este responsabil de susținerea și bunăstarea familiei.

Articolul 7

a) Din momentul nașterii, orice copil are drepturi cuvenite din partea părinților, a societății și a statului de a i se acorda o creștere potrivită, educație și îngrijire materială, igienică și morală. Atât fătul cât și mama trebuie protejați și li se va acorda o îngrijire specială.

b) Părinții sau cei care au o asemenea calitate au dreptul de a alege tipul de educație pe care îl doresc pentru copiii lor, cu condiția ca ei să ia în considerație interesul și viitorul copilului în concordanță cu valorile etice și principiile șariei.

c) Ambii părinți sînt îndreptățiți cu anumite drepturi asupra copiilor lor iar rudele asupra celor apropiați, potrivit principiilor șariei.

Articolul 8

Orice ființă umană are dreptul de a se bucura de calitatea ei legală în ceea ce privește atât obligația cât și angajamentul. Dacă această calitate se pierde sau este pusă sub îndoială, persoana va fi reprezentată de tutorele său.

Articolul 9

a) Dorința de cunoaștere este o obligație și asigurarea educației este o datorie a societății și a statului. Statul va asigura disponibilitatea căilor și mijloacelor pentru educație și va garanta diver-

sitatea educațională în interesul societății în așa fel încît să ofere persoanelor posibilitatea de a cunoaște religia islamică și a realităților universului în folosul umanității.

b) Orice ființă umană are dreptul de a primi atât o educație religioasă cât și una laică de la diverse instituții de educație și ocrotire, incluzînd familia, școala, universitatea, mijloacele mass-media, etc., într-o manieră atât de integrală și echilibrată încît să dezvolte personalitatea sa, întărindu-i credința în Dumnezeu și promovînd respectul și apărarea deopotrivă a drepturilor și a obligațiilor sale.

Articolul 10

Islamul este religia naturii umane neprofanate. Este interzis a exercita orice formă de constrîngere asupra omului sau de a exploata sărăcia sa ori neștiința pentru a-l converti la o altă religie sau la ateism.

Articolul 11

a) Ființele umane se nasc libere și nimeni nu are dreptul de a le înrobi, umili, oprima sau exploata și nu vor fi supuse decît în fața lui Dumnezeu Atotputernicul.

b) Colonialismul de toate tipurile, fiind una dintre cele mai periculoase forme de înrobire, este total interzis. Popoarele care suferă de pe urma colonialismului au dreptul integral la libertate și la autodeterminare. Este datoria tuturor statelor de a sprijini lupta împotriva colonizării popoarelor, pentru lichidarea tuturor formelor de colonialism și ocupație, și toate statele și popoarele au

dreptul de a-și apăra identitatea independentă și de a exercita controlul asupra bogățiilor și a resurselor lor naturale.

Articolul 12

Orice persoană va avea dreptul, în cadrul șariei, la liberă circulație și de a-și alege locul de rezidență în țara sa, ori în afara ei, iar dacă este persecutat, are dreptul să ceară azil în altă țară. Țara de refugiu îi va asigura protecția pînă cînd persoana va dobîndi siguranță, exceptînd cazul în care cererea de azil este motivată de un act pe care șaria îl consideră crimă.

Articolul 13

Dreptul la muncă este garantat de stat și de societate pentru fiecare persoană aptă de muncă. Orice om va fi liber să-și aleagă munca ce i se potrivește cel mai bine și care servește intereselor sale și pe cele ale societății.

Angajatul va avea dreptul la siguranță și securitate, dar și la toate celelalte garanții sociale. Nu i se va da o muncă sub capacitatea sa și nici nu va fi expus la obligativitate, ori exploatat, ori lezat în vreun fel. El va avea dreptul — fără nici o discriminare între bărbat și femeie — la un salariu cinstit pentru munca sa, fără nici o întîrziere, ca și la concedii, alocații, promovări, pe care le merită. În ceea ce îl privește, i se va cere să fie dedicat și meticolos în munca sa. Dacă muncitorii și patronii nu se înțeleg, din orice motiv, statul va interveni pentru dezamorsarea conflictului și remedierea cererilor, confirmarea drepturilor și impunerea justiției imparțiale.

Articolul 14

Oricine va avea dreptul la venituri legale fără monopolizare, înșelăciune sau lezarea lui sau a celorlalți. Cămătăria este total interzisă.

Articolul 15

a) Oricine trebuie să aibă dreptul la proprietate personală, cîștigată pe cale legală, și va fi îndreptățit să aibă drept de proprietate, fără prejudiciu personal, al altora sau al societății în general. Exproprierea nu este permisă decît în interesul public și pe baza plății imediate și corecte a compensației.

b) Confiscarea și sechestrarea proprietății este interzisă cu excepția unei necesități dictate de lege.

Articolul 16

Oricine va avea dreptul de a se bucura de roadele creației sale științifice, literare, artistice ori tehnice, ca și dreptul de a proteja interesele morale și materiale ce izvorăsc de aici, dacă o asemenea creație nu este contrară principiilor șariei.

Articolul 17

a) Oricine are dreptul de a trăi într-un mediu curat, departe de viciu și de corupție morală, un mediu care va favoriza propria lui dezvoltare, asigurarea acestui drept fiind obligația statului și a societății.

b) Oricine are dreptul la îngrijire medicală și socială și la toate înlesnirile oferite de societate și de stat în limitele resurselor sale disponibile.

c) Statul va asigura dreptul individului la o existență decentă, care îi va permite acestuia și familiei sale să-și

împlinescă toate cerințele și necesitățile sale, inclusiv hrană, îmbrăcăminte, locuință, educație, îngrijire medicală și toate celelalte nevoi de bază.

Articolul 18

a) Oricine are dreptul la propria securitate și a religiei sale, a apartinențelor, onoarei și proprietăților sale

b) Orice persoană are dreptul la intimitatea vieții private, a afacerilor sale, în casa sa, în familia sa, privind proprietatea și relațiile lui. Nu este permis să fie spionat, să fie pus sub supraveghere sau a i se păta renumele său. Statul îl va proteja de o intervenție arbitrară.

c) Locuința personală este inviolabilă în toate cazurile. Nu se va intra în ea fără permisiune din partea locatarilor ei sau prin orice manieră ilegală, nici nu va fi demolată sau confiscată iar locuitorii ei evacuați.

Articolul 19

a) Toți indivizii sînt egali în fața legii, fără discriminare între conducător și cel condus.

b) Dreptul de a recurge la justiție este garantat oricui.

c) Obligația este în esență personală.

d) Nu se va defini crimă și nu se aplică pedeapsă în afara celor cuprinse în șaria.

e) Acuzatul este nevinovat pînă cînd vina sa nu se va dovedi într-un proces imparțial, în care i se vor oferi toate garanțiile la apărare.

Articolul 20

Nu este permisă, fără un temei legal, arestarea unei persoane sau îngră-

direa libertății sale, exilarea sau pedepsirea sa. Nu este permis ca cineva să fie supus torturii fizice ori psihologice sau oricărei alte forme de umilire, cruzime sau ofensă. De asemenea, nu este permisă supunerea sa la experiențe medicale sau științifice fără consimțămîntul său sau să i se riște sănătatea sau viața. Nu este permisă promulgarea de legi de urgență care ar putea prevedea autorizări pentru executarea de asemenea acțiuni.

Articolul 21

A lua ostateci sub orice formă sau pentru orice scop este categoric interzis.

Articolul 22

a) Oricine are dreptul de a-și exprima liber propria opinie, în așa fel încît să nu fie contrară principiilor șariei.

b) Oricine va avea dreptul de a sprijini ceea ce este drept, de a propaga ceea ce este bun și de a avertiza asupra a ceea ce este greșit și rău în conformitate cu normele șariei islamice.

c) Informația este o necesitate vitală pentru societate. Nu este permis să fie exploatată sau folosită greșit în așa fel încît să violeze caracterul sacru și demnitatea Profetului, să submineze valorile morale și etice sau să le distrugă, să corupă sau să lezeze societatea, ori să-i slăbească credința.

d) Nu este permis să se promoveze ura națională sau doctrinară sau să se facă orice altceva ce ar putea fi incitare la orice formă de discriminare rasială.

Articolul 23

a) Autoritatea înseamnă încredere: abuzul sau exploatarea rău intenționată a acesteia este absolut interzisă, așa încât drepturile fundamentale ale omului să fie garantate.

b) Oricine va avea dreptul de a participa, direct sau indirect, la administrarea afacerilor publice ale țării sale. El va avea, de asemenea, dreptul de a-și asuma serviciul public în conformitate cu prevederile șariei.

Articolul 24

Toate drepturile și libertățile stipulate în această Declarație sînt subordonate șariei islamice.

Articolul 25

Șaria islamică este singura sursă de referință pentru explicarea sau clarificarea oricărui articol al acestei Declarații.

Cairo, 14 Muharram 1411H

(5 august 1990) □

(Traducere neoficială)

Adaptarea drepturilor omului la tradiția islamică

ISTVÁN HALLER

Islamul, cu cei peste 800 de milioane de credincioși (17% din populația globului) este a doua religie ca mărime după creștinism. Răspândit în 162 de țări, este în aproape 20 de țări religie de stat. Pe baza politicii urmărite de aceste țări, putem distinge fundamentalști (care refuză modernismul, identificînd legile statului cu legislația canonică; de exemplu Pakistanul și Iranul), tradiționaliști (care respectă legislația canonică, dar nu ridică interdicții severe curenților moderne; de exemplu Arabia Saudită) și seculariști (care separă complet statul de structurile religioase; de exemplu Irakul și Turcia).

Codul general al islamului (*Şaria*) — dreptul penal, dreptul civil, codul familial, dreptul comercial — este elaborat cu strictețe după normele religioase. Astfel legislația canonică întrunește „totalitatea prescripțiilor lui Allah referitor la comportamentul uman”, definind acte obligatorii (*fard*), preferabile (*mandub*), indiferente (*mubah*), rușinoase (*makruh*) și interzise (*haram*).

Diferitele curente religioase interpretează în mod diferit bazele care trebuie să se afle la temelia Şariei. Ortodocșii islamici — sunniții — nu recunosc altă autoritate decît Coranul (al cărui text, conform tradiției musulmane, a fost dat lui Mahomed prin revelație directă de la Allah) și Sunna (compusă din narațiuni despre faptele și cuvintele Profetului). În cadrul sunniților există patru școli juridice: malachiții respectă strict tradițiile mahomedane exprimate la Medina; hanbaliții nu acceptă decît Coranul și Sunna; safiiții definesc ca baza jurisdicției Coranul, Sunna, *idjma* (consensul lumii islamice privind interpretările textelor) și *chiasul* (analogia); hanafiții acceptă raționamentul și logica în deducțiile juridice. Șiiții acceptă interpretările necanonice ale Coranului, înlocuind sistemul Sunna cu o tradiție proprie; clerul šiit conduce comunitatea prin „raționamentul critic” (*idjtihad*).

Declarația Universală a Drepturilor Omului (în continuare *Declarația Universală*), document ONU, este socotit de țările islamice ca un document impus,

străin de tradiții, și, care în consecință nu trebuie luat strict în considerație. Țări musulmane, cum ar fi Arabia Saudită sau Iranul, și-au manifestat rezervele față de *Declarația Universală*, considerînd că prescripțiile Coranului trebuie să aibă prioritate. În aceste împrejurări *Declarația de la Cairo* are o importanță deosebită datorită faptului că așează principiile drepturilor omului în contextul Șariei, al tradițiilor islamice. Totodată această contextualizare aduce modificări, uneori esențiale, principiilor generale ale drepturilor omului.

Unele articole ale *Declarației de la Cairo* prevăd în mod expres anumite aspecte care nu figurează nici în *Declarația Universală*, nici în *Convenția pentru apărarea drepturilor omului și a libertăților fundamentale* (document al Consiliului Europei; în continuare *Convenția*), cum ar fi cel care prevede răspunderea personală (art. 19, lit. c.) sau interdicția de a lua ostateci (art. 21). Acestea se subînțeleg din alte articole ale acestor documente, de ex. *Convenția* enumeră condițiile în care o persoană — și faptul că întotdeauna se menționează „persoană”, elimină posibilitatea condamnării colective — poate fi privată de libertate (art. 5), între care, normal, nu figurează luarea de ostateci.

Declarația de la Cairo cuprinde și paragrafe care nu sînt prevăzute nici de *Declarația Universală*, nici de *Convenție*:

- apărarea renumelui și onoarei persoanelor decedate (art. 4);
- interzicerea dobîndei¹ (art. 14);
- dreptul la un mediu curat (art. 17, lit a.);
- unele prevederi privind situații de război, care sînt oricum cuprinse în *Convențiile de la Geneva* (prima fiind semnată încă în 1864) sau în *Standardul de legi minime pentru tratamentul prizonierilor* (document ONU).

Adaptarea principiilor drepturilor omului la valorile tradiționale islamice a avut ca rezultat apariția unor contradicții serioase. Astfel, dreptul la viață poate fi restrîns conform prevederilor Șariei, iar unele prescripții ale Coranului nu sînt conforme cu teoria drepturilor omului, cum ar fi uciderea din răzbunare (2:178-179, 5:38, 17:33) sau nimicirea necredincioșilor² (2:191, 4:89, 9:111, 47:4). Se garantează dreptul la căsnicie, dar nu se prevede liberul consimțămînt al ambelor părți (art. 16 al. 2, *Declarația Universală*) și nici dreptul persoanelor de a se căsători indiferent de religie³ (art. 16 al. 1, *Declarația Universală*). Se exprimă egalitatea femeii cu bărbatul⁴, dar răspunderea pentru bunăstarea familiei îi revine bărbatului (această prevedere dezavantajează — chiar dacă în primul moment pare să fie invers — femeia, deoarece în mod tacit îi atribuie rolul de casnică). Șaria sau autoritatea Profetului nu pot fi contestate, astfel se limitează libertatea exprimării, libertatea de a propaga idei sau de a educa copilul conform convingerii părinților.

Lipsește din *Declarația de la Cairo* unele prevederi fundamentale ale *Declarației Universale* sau ale *Convenției*, cum ar fi:

• principiul conform căruia „Nimeni nu poate fi condamnat pentru o acțiune sau o omisiune care, în momentul cînd a fost săvîrșită, nu era considerată o infracțiune, potrivit dreptului național sau internațional. De asemenea, nu poate fi aplicată vreo pedeapsă mai gravă decît aceea care era aplicabilă în momentul săvîrșirii infracțiunii.” (art. 11, al. 2, *Declarația Universală*; art. 7, al. 1, *Convenția*). Acest principiu este prevăzut și în alte documente regionale, cum ar fi *Carta africană a drepturilor omului și a popoarelor* (art. 7, al. 2), adoptată de Uniunea Africană la 17 iunie 1981, sau *Convenția americană a drepturilor omului*, semnată de țările membre ale Organizației Statelor Americane la 22 noiembrie 1969 (art. 9).

• dreptul la cetățenie: „Orice persoană are dreptul la o cetățenie. Nimeni nu poate fi privat de cetățenie, sau nu i se poate modifica cetățenia în mod arbitrar.” (art. 15, al. 1 și 2, *Declarația Universală*), „Nimeni nu poate fi expulzat pe calea unei măsuri individuale sau colective, de pe teritoriul statului al cărui cetățean este. Nimeni nu poate fi privat de dreptul de a intra pe teritoriul statului al cărui cetățean este.” (art. 3, al. 1 și 2, *Protocolul nr. 4 aparținînd Convenției*). Dreptul la cetățenie este asigurat de *Convenția americană* prin art. 20.

• principiul liberei asocieri: „Orice persoană are dreptul la libertatea de întrunire pașnică și la liberatea de asociere.” (art. 20, al. 1, *Declarația Universală*; art. 11, al. 1, *Convenția*), la care *Convenția* adugă „inclusiv dreptul de a constitui cu alte persoane sindicate și de a afilia unor sindicate pentru apărarea intereselor sale.”, ceea ce în *Declarația Universală* este prevăzut separat (art. 23, al. 4). Libertatea asocierii este prevăzută și de *Carta africană* (art. 10), și de *Convenția americană* (art. 16).

• dreptul la alegeri libere: „Orice persoană are dreptul de a participa la rezolvarea problemelor publice ale țării lui direct, sau indirect prin reprezentanți aleși în mod liber.” (art. 21, al. 1, *Declarația Universală*), „Înaltele Părți Contractante se angajează să organizeze, la intervale rezonabile, alegeri libere cu vot secret, în condițiile care asigură libera exprimare a opiniei poporului cu privire la alegerea corpului legislativ” (art. 3, *Primul Protocol adițional la Convenție*). Dreptul de a alege în mod liber reprezentanți este prevăzut în *Charta africană* (art. 13, al. 1) și de *Convenția americană* (art. 23).

• libertatea de conștiință: „Orice persoană are dreptul la libertatea de gândire, de conștiință și de religie; acest drept presupune libertatea de a schimba religia sau convingerea, cît și libertatea de a-și manifesta religia sau convingerea în mod individual sau colectiv, în public sau în particular, prin cult, învățămînt, practici și îndeplinirea riturilor.” (art. 18, *Declarația Universală*; art. 9, al. 1, *Convenția*). *Carta africană* prevede dreptul la libertatea conștiinței (art. 8), ca și *Convenția americană* (art. 12).

Libertatea de conștiință și de exprimare este grav afectată de art. 10 al *Declarației de la Cairo*, care ridică islamul deasupra altor religii, și interzice orice acțiune care ar converti musulmani la o altă religie sau la ateism⁵.

Posibilitatea de a limita drepturile este definită de *Convenție* la acele articole unde este cazul: „Exercitarea acestor drepturi nu poate constitui obiectul unor altor restrîngerii decît acelea care, prevăzute de lege, constituie măsuri necesare, într-o societate democratică, pentru securitatea națională, pentru siguranța publică, pentru menținerea ordinii publice, pentru prevenirea faptelor penale, pentru protecția sănătății sau a moralei, ori pentru protecția drepturilor și libertăților altuia.” (formulare folosită la art. 2 al. 3, *Protocolul nr. 4* aparținînd *Convenției*. Alte principii de limitare a drepturilor care mai apar sînt: „apărarea bunăstării economice a țării”, „apărarea integrității teritoriale”, „protecția reputației altuia”, „împiedicarea divulgării informațiilor confidențiale” și „garantarea autorității și imparțialitatea puterii judecătorești”. *Declarația Universală* definește într-un articol unic limitările: „Exercitarea acestor drepturi și libertăți nu poate constitui obiectul unor altor restrîngerii decît acelea care, prevăzute de lege, constituie măsuri necesare pentru protecția drepturilor și libertăților altuia, sau cele necesare într-o societate democratică pentru respectarea moralei, siguranței și a bunăstării generale” (art. 29 al. 2). Articolul 24 și 25 al *Declarației de la Cairo* așează toate drepturile sub autoritatea Șariei, încît în cazul unor contradicții Șaria este prioritară. Și contradicții există: tăierea mîinii hoțului (Coran 5:38), biciuirea desfrînaților sau a celor care depun mărturie mincinoasă (Coran 24:2, 24:4) nu sînt compatibile cu art. 20 din *Declarație*.

Care poate fi efectul *Declarației de la Cairo* asupra Ummei (comunității religioase islamice)? Prima problemă derivă din art. 24 și 25. În cazul în care *Declarația de la Cairo* ar fi fost definită ca o parte componentă a Șariei, kadii ar fi fost obligați să o respecte. Astfel prevederile ei — nefiind considerate prescripții obligatorii (fard), dar nici măcar preferabile (mandub) — nu vor fi luate în seamă decît de reprezentanții acelor școli juridice musulmane care acceptă ca argumentație idjma sau raționamentul propriu.

Comparînd *Declarația de la Cairo* cu *Declarația asupra eliminării tuturor formelor de intoleranță și de discriminare bazată pe diferențe religioase sau de convingeri*, se observă o totală contradicție de principii. Primul document declară supremația islamului și a tradițiilor islamice, cel din urmă pornește de la o promovare reală a libertății religiei și a convingerilor. Astfel *Declarația de la Cairo* contravine majorității articolelor care figurează în acest document ONU:

- art. 1 prevede dreptul la schimbarea religiei, ceea ce lipsește din *Declarația de la Cairo*;
- art. 2, 3 și 4 interzic practicarea oricărei forme de discriminare, dar în mod evident *Declarația de la Cairo* oferă prioritate islamului;
- art. 5 garantează părinților dreptul de a-și educa copii conform propriilor convingeri, dar art. 9 din *Declarația de la Cairo* impune cunoașterea islamului.

Fundamentalismul nu este o caracteristică exclusivă a islamului. Nu trebuie uitat, că într-un ev mediu timpuriu, cultura greacă antică a fost considerată

periculoasă și demnă de dispreț, iar valorile sale s-au salvat și transmis secolelor următoare prin lumea arabă. Reminiscențele fundamentalismului creștin apar și în zilele noastre, sub diferite forme. Prin tratatele internaționale care se referă la libertatea religioasă există însă posibilitatea de a separa clar prescripțiile religioase de sistemul juridic, primele aparținând de domeniul conștiinței, ultimele determinând drepturi și obligații pentru toți cetățenii. □

NOTE:

1. „Allah permite cumpărarea și vânzarea, dar nu și cămătăria” (Coran, 2:275).
2. Alte pasaje din Coran consideră că pedeapsa trebuie să fie lăsată pe seama lui Allah (15:3). Problema războiului sfânt este una controversată și în lumea arabă, doar la secta ismailiților (și a celor care derivă din ismailiți) džiihadul intră în cadrul obligațiilor religioase.
3. Coranul interzice căsătoria cu femei necredincioase (2:221).
4. „Bărbații se află cu o treaptă deasupra femeilor.” (Coran, 2:228, 4:34); „La moștenire, partea unui băiat este dublă față de partea unei fete.” (Coran, 4:11, 4:176).
5. *Declarația universală* a fost refuzată de Arabia Saudită pe motivul că permite modificarea religiei, iar această libertate ar fi de neconceput pentru un musulman. Într-o serie de țări există discriminări evidente pe bază religioasă, care pot duce la lupte violente împotriva celor de altă credință. De ex. în Iran este persecutată comunitatea bahai, considerată a fi o „reminiscență a colonialismului” (oficial, izgonirea lor este considerată „o luptă împotriva colonialismului”, comunitatea bahai nefiind recunoscută ca una religioasă).

*

István HALLER (n. 1962) a absolvit Facultatea de Geologie din Cluj. Din 1990 este reporter și redactor la mai multe reviste. Din 1993 referentul Biroului de Drepturile Omului din cadrul Ligii Pro Europa. A publicat studii și articole în reviste din România și Ungaria (22, Beszélő, etc.).

De la intoleranță la toleranță

DEZSŐ BUZOGÁNY

Preambul

Nu mai este nevoie să subliniem, cred, importanța toleranței pentru Transilvania de astăzi. Dimpotrivă, este necesar să reevaluăm acel trecut care confirmă pînă azi, prin exemple pozitive, viabilitatea instituției coexistenței, ca rod al eforturilor unor persoane de bună credință, animate de o gândire europeană, capabile să vegheze cu sinceritate la funcționarea sa. În consecință, referirile la proverbiala „*toleranță transilvană*” sînt de actualitate și pentru a corecta anumite erori înrădăcinate. Înainte de toate, pe aceea că anul 1568, devenit clasic în referirile la toleranța transilvană, este doar una — e drept, în Transilvania, ultima — din etapele dezvoltării istorice a toleranței religioase. Nevoia de toleranță față de bisericile noi ale reformei religioase a apărut mult mai devreme, și, cum se întîmplă adesea, a fost pornită — uneori chiar revendicată — de partea mai puțin numeroasă, mai slabă.

O altă viziune eronată este că declararea toleranței de către Dieta transilvană a asigurat de la sine toleranța absolută față de toate învățăturile și confesiunile reformatoare. Ceea ce transpare din rezoluțiile Dietei, după cum se va vedea în cele ce urmeză, este că se garantau drepturi egale cu biserica catolică (medievală) doar acelor confesiuni ai căror adepți din Dietă reușiseră să și le obțină. Toleranța, așa cum fusese ea declarată inițial, nu oferea deci tuturor, în Ardeal, o umbrelă protectoare. Din acest motiv se impune să nu ne limităm la analiza anului 1568 și a fenomenelor premergătoare lui, ci să urmărim linia evolutivă ulterioară a toleranței reflectată în hotărîrile Dietei, mai precis calea de la intoleranță la toleranță. O vom face pe baza primelor două volume ale *Analelor Dietei Transilvane* (*Erdélyi Országgyűlési Emlékek — EOE* —, red. Szilágyi Sándor, Budapesta, 1876). Pentru fidelitate, prezentăm în note textul original al rezoluțiilor formulate, cu excepția unuia, în latină.

Evenimentele premergătoare

Ideea toleranței a apărut odată cu mișcarea universală de schimbare inițiată de Reforma secolului al XVI-lea, a cărei esență poate fi rezumată în înnoirea ritualului, a serviciului, a ordinii bisericești, conform preceptelor biblice. Aceste trăsături caracterizează și Reforma începută în Transilvania. Această înnoire a antrenat schimbări profunde în ceea ce privește învățătura și organizarea bisericească, în urma cărora s-au născut cele trei biserici protestante „istorice” (în ordinea înființării: cea evanghelică sau luterană, cea reformată și cea unitariană). Conturarea și consolidarea (1557—1571) structurilor bisericești fondate pe aceste trei curente teologice specifice a fost precedată de o perioadă pregătitoare, care coincide cu Reforma propriu-zisă în Transilvania. Aceasta a cuprins anii 1542—1557, o perioadă tulbură, de înclăstare, numită îndeobște perioada reformelor locale.

Formarea treptată a bisericilor și delimitarea lor teologică și organizațională au adus în actualitatea preocupărilor Dietei transilvane ideea de toleranță. Rezoluții referitoare la propagarea învățaturii reformatoare apar doar în cel deal cincelea deceniu, ceea ce arată că, chiar dacă ideea înnoirii bisericii apăruse în anii anteriori, ea nu a devenit o cauză generală pe întreg teritoriul țării. Prima informație referitoare la faptul că Reforma devenise o preocupare a însăși conducerii statului apare în anul 1538, când, în prezența regelui Ioan, a fost organizată o dispută teologică la Sighișoara între reprezentanți ai bisericii vechi și noi: István Szántai, magister la Kassa (Kosice, n. trad), „cel care predica cel mai deschis” între toți reformatorii din Ardeal și Gergely Szegedi, călugăr franciscan, unul dintre puținii polemisti capabili să apere ideologia bisericii catolice, începând din 1524, cu o oarecare erudiție și talent literar.

Edictele Dietei din Ungaria

În anul 1523, Dieta de la Buda, prin articolul 54, îi declară pe adepții lui Luther „eretici și dușmani ai Sfintei Fecioare Maria”. Ei, împreună cu aderenții lor, sînt condamnați la decapitare și pierderea bunurilor. În următorul an, Dieta de la Pesta a asprit hotărîrea, decretînd arderea pe rug a celor incriminați.

Dieta de la Rákos, convocată în 1525, care a însumat și a reînnoit hotărîrile anterioare, prin articolul 4 al rezoluției sale a decis ca „Luteranii să fie eradicați din întreaga țară. Să fie prinși și arși, oriunde s-ar găsi, fie de autoritățile bisericești, fie de cele laice.”

Ceea ce nu înseamnă că aceste hotărîri au fost aplicate întocmai. De altfel, nici nu au fost ridicate la rang de lege, deoarece înalta nobilime nu și-a dat acordul. Totuși au existat nobili care s-au identificat cu aceste prevederi. Se știe despre István Werbőczy, că pe propria lui moșie a luat măsuri cumplite împotriva adepților lui Luther, iar palatinul István Báthori a ars pe rug trei „luterani”, sau cel puțin așa s-a transmis prin tradiția istoriografică bisericească. Tot în acel an

(1525) și la Buda era condamnat la moarte un luteran, dar nu se știe dacă sentința a fost sau nu executată.

Toleranța nici nu era de așteptat pînă la amplificarea mișcării protestante. Acest lucru s-a datorat în mare măsură faptului că reformatorii au reușit să atragă de partea lor pe mulți dintre membrii marii nobilimi. În anii care au urmat catastrofei de la Mohács (1526), rolul marilor feude atît în stabilizarea economică a țării, cît și la apărarea ei a crescut simțitor, din cauza paralizării administrative și militare a puterii centrale. Marea nobilimea nu-și apăra doar propriile vetre și bunuri, nu-și guverna doar proprii iobagi, ci odată cu acestea și o bună parte a țării.

În această perioadă, 40—45% din proprietăți se concentra în mîna a 16 familii ale marii nobilimi, iar restul era împărțit între 1232 familii nobiliare. Începînd cu prima treime a secolului, în decursul cîtorva decenii, majoritatea covârșitoare a celor 16 mari familii nobiliare (între ele și o ramură a familiei Báthori, cu 4299 de loturi iobăgești) au trecut la protestantism.

Nobilul convertit la credința protestantă, asigura nu numai premisele juridice și materiale ale funcționării noii confesiuni pe propria sa moșie, ci ocrotea totodată cu forța armelor viața bisericii și a școlii. Avea drept suveran nu numai asupra angajării predicatorilor și dascălilor, dar putea să convoce sinoduri, prezidînd chiar disputele religioase, și pronunțîndu-se în probleme de dogmă și liturgice.

Istoricii, cercetînd motivația susținerii ideilor reformatoare și sprijinirea, în Transilvania, a reformatorilor, au ajuns la concluzia că unii din marii nobili erau conduși de propria lor convingere, dar alții, nu puțini, erau mînați de interes. Mulți și-au însușit foste bunuri ale bisericii, iar prin susținerea noii „religii”, încercau dejucarea consecințelor juridice ale acestor fapte, și, folosindu-se de principiul *cuius regio*, își converteau supușii la noua confesiune. Este de înțeles, astfel, că ideea toleranței a găsit o susținere totală din partea lor în cadrul Dietei, ba chiar a fost revendicată din ce în ce mai hotărît.

Rezoluțiile Dietei în probleme religioase

Începînd cu deceniul al cincilea al secolului al XVI-lea, Dietele transilvane s-au ocupat și ele din ce în ce mai mult cu problema religiei, deoarece trimișii înșiși erau adepții unor convingeri religioase diferite. Aceste rezoluții poartă amprenta opoziției înverșunate a episcopului catolic de Oradea, Frater György Martinuzzi, un adversar îndîrjit al înnoirilor, care, datorită rolului politic jucat (era principalul și cel mai consecvent propagator în Transilvania al ideii unei alianțe antiotomane, nu în ultimul rînd și cel mai talentat politician al ei), avea un cuvînt greu în hotărîrile Dietei.

În contextul propagării noilor învățăături, problema religiei a fost pusă pentru prima oară în Dieta de la Turda din aprilie 1545, unde „*în chestiuni religioase*” s-a hotărît ca: „*de-acum încolo nimeni să nu îndrăznească a înnoi, să nu cuteze*

a aduce nimănui ofensă prin trai, morală sau fel de viață [...], ci mai degrabă să servească sprijinirea aproapelui său. Nimeni să nu îngrădească călugări sau alte persoane bisericești în activitățile legate de misiunea lor sfântă.”¹

Pentru a putea înțelege fundalul acestei legi, trebuie să examinăm pe de o parte ritmul propagării doctrinelor reformatoare, pe de altă parte situația politicii bisericești din epoca respectivă.

În spatele reformei inițiate la Brașov în toamna anului 1542, s-a aliniat, după scurt timp și preoțimea din Partium, deși posibilitățile de aici erau mult sub cele existente la Brașov. Preoțimea din zona Oradeei se afla cu un pas în urmă: reforma de abia fusese lansată, pe când în orașele sășești era pe terminate. La reședința episcopului Frater György Martinuzzi, cel mai consecvent anti-reformist al Ardealului secolului XVI, începuse convingerea preoțimii pro-reformiste, de cultură umanistă, în 1544, prin documentul numit *Tezele de la Oradea* („*Teze pentru cei care propovăduiesc Evanghelia lui Christos, și care vor polemiza în duminica care urmează după sărbătoarea despărțirii apostolilor*”).

Acest document, cuprinzând 25 de teze înglobate în trei capitole, vorbește despre cinstirea sfinților, despre biserică și ritualul bisericesc, făcând o fină aluzie și la intoleranța adesea prezentă a bisericii catolice medievale, afirmând că adevărata autoritate a bisericii rezidă nu în impunerea forței, ci în propovăduirea cuvântului Domnului. Tezele redactate de reformatorul maghiar anonim, sînt susținute prin citate din Nicolaus Lyra, Toma de Aquino și Augustin, ceea ce dovedește că lucrarea a fost dedicată unor preoți erudiți, bine pregătiți, cu o vastă cultură umanistă. Autorul încerca să-i determine să ia o decizie, avertizîndu-i că acei care tănuiesc și nu mărturisesc adevărul aflat, vor fi la rîndul lor renegați de Christos în fața lui Dumnezeu.

Rezoluția mai sus citată a Dietei de la Turda, din aprilie 1545, s-a născut probabil ca răspuns la această inițiativă reformatoare, rezoluție care, în interiorul protoieriei lui Martinuzzi a fost înăsprită prin acordarea libertății totale de persecuție a adeptilor lui Luther.

Blocarea cauzei reformei, tocmai datorită acestei rezoluții, este reflectată în scrisoarea lui Gergely Belényesi adresată lui Calvin în 1545. Peregrinul din Strasbourg, simpatizant al lui Calvin, îi scrie reformatorului Genevei că, după recente sale informații, în Ungaria, propovăduitorii Evangheliei sînt persecutați, în afară de turci, și de către tiranii samavolnici ai țării. Angajamentul lui reformator și conștiința misiunii reiese și din următoarele rînduri: „*Mă întorc acasă pentru a mă înrola în slujba bisericii împovărate de nenorociri. Sînt conștient de pericolele care mă amenință din partea turcilor, a tiranilor, a acelor care prigonesc adevărul, dar le voi privi în față și nu mă voi abate de la drumul asumat.*”

Aceste interdicții nu au putut stăvili însă nici pătrunderea ideologiilor inovatoare, nici începerea organizării noii biserici, nici chiar pe domeniile

aparținând episcopatului lui Martinuzzi. Referitor la aceasta, trebuie să amintim sinodul care a avut loc în același an (20 septembrie) la Ardud, lângă Satu Mare. Aici s-au adunat 29 de pastori sub ocrotirea lui Gáspár Drágffy, care la aceea vreme era comes al județelor Kraszna și Szolnok, pentru a clarifica în 12 puncte minimul doctrinar protestant, în a cărui respectare se obligau.

În această vreme, în jurul introducerii reformelor au apărut în mai multe locuri divergențe atât de mari între pastorii și credincioșii celor două culte, încât exista pericolul izbucnirii unui război civil. Această situație confuză, de multe ori periculoasă a începuturilor, este relatată de către Gáspár Heltai printr-o scrisoare de la sfârșitul anului 1548, în care se scuză în fața magistratului din Bistrița, că, în ciuda promisiunilor, nu poate ocupa parohia respectivă, deoarece, susține el, judecătorul, consiliul, populația Clujului îl obligă să rămână, ba prin rugăminți, ba prin amenințări cu furia lui Dumnezeu. Iar el nu poate să renunțe la munca începută între atâtea primejdii, și nu-și poate asuma riscul să lase după el o baie de sânge.

Curmarea acestei situații nefericite este grăbită și de rezoluția Dietei din Turda (mai 1548), prin interzicerea înnoirilor: „*Așteptînd hotărîrile principilor creștini în treburile religioase, se decretează: să nu se aducă nici o înnoire, ci totul să rămînă în starea hotărîită cu doi ani înainte, iar predicatorii să nu aibă voie să-și părăsească locul [de serviciu] desemnat cu scopul de a predica în alte părți.*”²

Reforma în perioada Contrareformei

Datorită cauzelor amintite, în Partium nu s-a putut încropi nici o organizație embrionară a bisericii protestante. Aici deci, în privința serviciului pastorilor dedicați înnoirii, s-a format un fel de *status confessionis* prin care doar acei cîțiva patroni simpatizanți ai Reformei au oferit o oarecare ocrotire predicatorilor. Încercarea cea mare pentru ei abia urma, în prima perioadă, destul de militantă, a Contrareformei din Transilvania, între 1551—1556.

Mișcarea reformatoare, lipsită de un cadru instituțional, este pusă la grea încercare atunci cînd în 1551 Ferdinand de Habsburg ocupă Transilvania, și ca o importantă măsură a instalării sale, în 1553 numește trei noi episcopi în scaunele rămase între timp vacante: pe Pál Bornemissza la Alba Iulia, pe Mátyás Zabárdi la Oradea și pe Miklós Oláh (Nicolaus Olahus) la Esztergom. Episcopii nou-numiți, refuzînd să ia în considerare schimbările petrecute în ultimii ani pe plan religios, doreau să atragă și pe liderii comunităților reformatate sub tutela episcopală. Sașii au încercat evitarea extinderii jurisdicției asupra comunităților de protestanți din teritoriile săsești prin urgentarea numirii unui superintendent (episcop) de către forul politic al *Universitas Saxonum*, pentru accelerarea separării religioase.

Situația a devenit însă critică în Bihor, unde episcopul nou numit a folosit forța armată pentru înfrîngerea adversarilor. Evoluția Contrareformei a reprezentat o presiune permanentă asupra comunităților protestante, ceea ce se

simte și prin hotărârile sinodale ale epocii. Martinuzzi pierde încrederea lui Ferdinand, care îl și ucide cu ajutorul mercenarilor în 1551, ceea ce nu înseamnă însă sfârșitul rezoluțiilor antireformatoare ale Dietei. Intoleranța, respectiv toleranța impusă de o politică realistă, determină în continuare tonul rezoluțiilor.

Pentru exemplificare, să ne referim la rezoluția Dietei din Tîrgu-Mureș, datată 31 decembrie 1551, care afirmă că tensiunile existente în țară din cauza religiei se cer rezolvate prin consensul reprezentanților. Al doilea punct prevede: „*Hotărîm deci, ca în spiritul rezoluțiilor episcopului de Oradea [Fratel György Martinuzzi], toți să rămînă în credința care le-a fost hărăzită și îngăduită de Dumnezeu, dar nici unul să nu-l hărțuiască pe celălalt cu pretinsa înțîietate a credinței sale; domnii țării îl roagă pe Johannes Baptista Castaldo, să binevoiască să încuviințeze această rezoluție a țării.*”³

Aceeași toleranță reținută, mai degrabă impusă, a perioadei Contrareformei se simte și într-una din rezoluțiile Dietei de la Turda (22 mai 1552): (15) „*În chestiunea religiei corpurile și stările Dietei au hotărît în unanimitate, [...] ca adepții [religiei] evanghelice să nu aplice nici un fel de forță asupra credincioșilor papei, similar nici cei din urmă să nu se grăbească în a acționa împotriva acelor și în a-i tulbura fără pricină; ba chiar să se poarte unii față de ceilalți cu blîndețe și respect.*”⁴

Primul semn într-adevăr pozitiv, care arată o modificare a mentalității, printr-o formulare concesivă și nu restrictivă, a fost adoptat tot de această Dietă: „*Referitor la populația Tîrgului Secuilor [Tîrgu-Mureș, n. trad.] corpurile și stările Dietei au hotărît să încuviințeze tocmlirea la capela Sfînta Elisabeta pentru cei care doresc să asculte și să învețe conform credinței evanghelice a unui preot care să predice Sfînta Evanghelie a lui Cristos, să slujească potrivit învățăturii lui Cristos și împartă sfintele taine.*”⁵

Peste doi ani, rezoluția care a permis angajarea unui pastor al credinței noi a fost completată. În data de 10 iunie 1554, la Mediaș, corpurile și stările au hotărît să permită serviciul preoților ambelor părți, cu condiția severă ca ei să se tolereze reciproc, și nici pastorul, nici enoriașii vreunei biserici să nu adreseze injurii sau jigniri celeilalte părți.⁶

Această rezoluție deci a recunoscut existența pastorilor credinței noi, slujbele lor primind și o oarecare legitimitate. Efectul hotărîrii s-a și simțit în evoluția bisericii protestante din aceea vreme. Acest semn a fost pozitiv, marcînd un pas înainte, chiar dacă deocamdată Contrareforma i-a obligat pe pastorii comunităților reformatate la un compromis care poate fi interpretat și ca o încercare de supraviețuire. După extincția familiei Gáspár Drágffy (1545), moșiile lui sînt transferate familiei Báthori (soția lui Gáspár Drágffy, Anna Báthori din Șumuleu, a devenit soția lui György Báthori din Ecsed). Astfel, în martie 1554 s-au adunat la Oar 88 de pastori sub ocrotirea lui Báthori (fratele voievodului recatolicizat András Báthori, numit de casa Habsburg).

Cu toate că și-a asumat rolul de apărător al pastořilor, pentru justificare personală, a introdus unele modificări în rezoluțiile sinodului anterior.

Pastorii adunați la Oar au acceptat folosirea pînii nedospite, instituția spovedaniei și a nașiei, respectarea sărbătorilor anterioare, tolerînd și altarele (mai precis, sarcina de a le îndepărta a fost încredințată magistraților).

Dintre hotărîrile sinodului, poate cea mai interesantă este cea adoptată în privința împărtășaniei, prin care pastorii s-au îndepărtat de la doctrinele elvețiene — tot mai prezente în zonă —, adoptînd doctrina împărtășaniei conform concordatului de la Wittenberg. (Autorii acestui concordat, pastorii Bucer și Capito din Strasburg, care au făcut concesii importante lui Luther privind împărtășania, acceptînd pînă și în formă doctrina luterană. Acordul a fost cuprins în declarația de credință din ultimele zile ale lunii mai 1536, istoriografia cunoscîndu-l sub denumirea de *Concordatul de la Wittenberg*). Rezoluția de la Oar a prelucrat această declarație de credință, conform textului din 1530, formulat în *Confessio Augustana Invariata (CAI)*. Astfel s-a adoptat o doctrină care oarecum a revenit la învățăturile bisericii catolice în problema împărtășaniei, ceea ce a însemnat o stagnare a evoluției doctrinare. Deci, absența toleranței, în această perioadă a Contrareformei, a paralizat evoluția naturală a diferitelor doctrine.

Această stare este conservată și de rezoluția Dietei din Tîrgu-Mureș din 24 aprilie 1555: „3. *Deoarece în problemele religiei apar dese gîlcevi în toate părțile Principatului, pentru a îndrepta această rău, am hotărît ca acel articol de lege, care a fost adus de Dieta de la Turda pe vremea episcopului orădean Frater György, în ziua de naștere a lui Ioan Botezătorul în 1551, să rămînă în vigoare fără schimbări, și, dacă una dintre părți ar comite de acum încolo vreo nedreptate sau forțare față de cealaltă, partea vătămată să-și aducă cauza în fața voievodului [transilvan]. În această chestiune, voievodul are îndatorirea neîntîrziată de a aduce o judecată și de a face dreptate pentru partea vătămată.*”³

Rezoluția Dietei se referă la o hotărîre din 1551, anul fiind scris greșit fie din cauza diacului, fie din cea a editorului, căci în luna iunie a anului menționat nu s-a ținut Dietă. Dar merită să zăbovim puțin asupra hotărîrii, deoarece ne oferă interesante date suplimentare asupra treburilor bisericești ale anului 1550. Conform rezoluției, partea vătămată putea cere să i se facă dreptate din partea voievodului Transilvaniei. Ori, la momentul respectiv, voievodul secund al Transilvaniei era însuși Martinuzzi, astfel că prin rezoluția adoptată în 1550 și-a conferit sieși dreptul de a judeca în chestiunile religioase.

Reîntorcîndu-ne la perioada rezoluției prezentate, trebuie amintit că se face simțită o oarecare slăbire a presiunii exercitate asupra credinței noi. Acest fapt a permis pătrunderea unor doctrine în biserica înnoită, care ulterior au dus la separarea celor două confesiuni: a celei luterane și a celei reformate. Formarea bisericii reformate din Transilvania poate fi înțeleasă doar în lumina unui șir de

evenimente înălțuite, pornite de *Confessio Augustana Invariata* (CAI, 1530), prin taina împărtășaniei enunțate în *Confessio Augustana Variata* (CAV, 1540), ajungându-se mai întâi la doctrina împărtășaniei lui Zwingli și Bullinger, iar ulterior la cea a lui Calvin. Primul pas al acestui proces a fost rezoluția sinodului de la Oar (1554), iar cel de al doilea, acceptarea împărtășaniei conform CAV, a avut loc cu ocazia sinodului de la Ardud din 1555. În cazul ambelor sinoduri trebuie subliniată preluarea doctrinelor din mărturisirea de credință adoptată de Adunarea Imperiului German. Intoleranța Contrareformei i-a obligat pe pastorii din Partium să-și însușească doctrine acceptate deja în țară și astfel să evite porecla de „sacramentari” prin care să fie înglobați printre antitrinitarienii, care negau Sfânta Treime, sau anabapțiști. Această măsură le-a asigurat o oarecare protecție atunci, când pastorii protestanți, din cauza îndepărtării altarelor, respingerii ostiei etc, puteau fi învinuiți pentru încălcarea dreptului comun. (Refuzul de a primi trupul lui Dumnezeu putea fi interpretat și ca ofensă împotriva atotputerniciei și caracterului divin al unei părți din Sfânta Treime.) Acest lucru s-a întâmplat atunci când Kálmáncsehi și episcopul ales, Demeter Thordai, au distrus altarul. Referirile la *Confessio Augustana* au redus suprafețele vulnerabile la atacurile Contrareformei.

Anul decisiv în chestiunea toleranței a fost 1556. În acest an începe procesul care, ca prim rod al toleranței religioase, a acordat drepturi depline, acceptate și de stat pentru noua biserică, devenită astfel biserică oficială cuprinsă în legislația dietală (*recepta religio*). Dieta de la Sebeș din martie 1556 a reprezentat piatra de hotar care a oficializat domnia Isabelei, soția regelui Ioan, și a fiului lor, Ioan Sigismund, ei putând astfel să se reîntoarcă din pribegie. Prin acest act Contrareforma a încetat pentru o vreme, și în noua atmosferă protectoare, mai tolerantă, creată de curtea domnitorului, dezvoltarea religioasă și-a putut urma cursul normal atât în domeniul învățăturii, cât și în cel al organizării bisericești. Această întorsătură poate fi numită pe drept cuvânt o victorie a forțelor protestante. Astfel s-a creat posibilitatea ca reprezentanții noii biserici să organizeze curînd un sinod la Cluj. Deși rezoluția Dietei de la Turda (1—10 iunie 1557) nu diferă mult față de cele anterioare, forțele decizionale nu mai erau conduse de o presiune a toleranței dictată de rațiuni politice, ci de propria lor conștiință. Această afirmație reiese cu pregnanță din faptul că nu doar majoritatea reprezentanților, dar pînă și guvernatorul Péter Petrovics aparținea taberei simpatizanților noilor doctrine, care nu cu mult înainte au putut simți pe propria lor piele apăsarea intoleranței.

„Deoarece noi și preamăritul nostru fiu, la cererea insistentă a reprezentanților, ne-am învoit cu îndurare ca fiecare să-și urmeze credința pe care o voiește, dimpreună cu ritualurile vechi ori noi, acordînd și dreptul ca în privința religiei ambele părți să procedeze conform propriei hotărîri, fără ca prin aceasta să ofenseze pe cineva; adepții religiei noi să nu-i atace pe credincioșii religiei vechi, dar nici aceștia să nu-i vătămă în niciun chip pe adepții religiei noi; aceasta a fost hotărîrea mai

marilor țării ca să restabilească unitatea bisericii și să pună capăt disputelor născute în jurul învățăturilor evanghelice” — decretase Dieta.⁹

Pentru remedierea definitivă a diferendelor doctrinare, Dieta propune un sinod național, în cadrul căruia erudiții să clarifice detaliile învățăturii.¹⁰

În cazul călugărilor tîrgumureșeni, aceeași Dietă a hotărît: „după cum ne-am mai învoit cu milă ca fiecare să-și păstreze în libertate credința pe care o dorește, călugării pot rămîne în siguranță în mănăstire, mai cu seamă pentru că mulți dintre ei provin din familii nobiliare, care nu se cade să fie tratați nevrednic”.¹¹

Efectul autentic al toleranței religioase depline s-a manifestat prin apariția mai liberă, după 1556, a chestiunilor religioase de detaliu din interiorul protestantismului. În această perioadă au apărut doctrinele helvetice și pe teritoriul transilvan, care au divizat prima și a doua generație de reformatori maghiari, îndeosebi în privința împărtășaniei. Datorită acestor diferențe doctrinare s-au separat comunitățile pastorale adepte ale doctrinelor luteriene și sacramentariene (mai tîrziu bullinger-calviniene), și pornind pe căi diferite au creat bisericile luterane și reformate.

În ce consta disputa referitoare la împărtășanie? O caracteristică a disputelor teologice — sursă a nenumărate polemici în secolul al XVI-lea — a fost chestiunea naturii corpului uman al lui Cristos. Chestiunea nu era nouă, dar nou era modul de aplicare și clarificare a prezenței lui Cristos în împărtășanie. Conform luteranilor, această prezență se explica prin omniprezența corpului lui Cristos, căutînd sprijin în pasaje biblice favorabile acestei argumentări, pe cînd Zwingli și adepții lui negau prezența corpului lui Cristos în pîine și vin, oferind o altă interpretare a naturii corpului divin. Aceste două poziții s-au înfruntat la Colocviul de la Marburg (1529) devenind hotărîtoare în disputa teologică a celor două tabere.

Nucleul disputelor l-a constituit îndeosebi interpretarea lui *hoc est corpus meum*, explicațiile diferite ducînd la separarea învățăturii celor doi reformatori, Zwingli și Luther, iar mai tîrziu la eșuarea unificării celor două tabere de teologi. Citatele biblice au fost interpretate deci, în mod diferit de cei doi lideri ai reformei pornite pe teritorii germane sau helvete, în funcție de criteriile de selectarea partizane.

Mărturisirea de credință a bisericii luterane, *Confessio Augustana*, valabilă pînă astăzi, s-a născut în 1530 cu scopul clarificării fundamentelor biblice ale noilor biserici față de biserica catolică (medievală), a purității și validității lor conform textelor canonice. Astfel la punctul 10, referitor la doctrina împărtășaniei, și-au găsit loc mai degrabă nuanțe interpretative preferențiale. Textul a fost redactat nu de către Luther, ci de către tovarășul și bunul său prieten Melanchton, mai ponderat și mai tolerant. De aici înclinația sa spre compromis, sau mai exact dorința de a obține acceptarea, exprimată astfel delegatului papal Campegius: *dogma nullum habemus diversum ab Ecclesia Romana* (nici o teză doctrinară nu se deosebește de cele ale Bisericii din Roma).

Cînd toate tentativele de păstrare a unității cu biserica catolică (medievală) venite din partea luteranilor au eșuat, Melanchton și-a îndreptat pe de-a întregul

atenția spre bisericile helvete, mai ales după concesiile făcute de acestea. Prin modificarea punctului 10 al CAI, după unii, ei deschid o poartă către helvetici.

Persoana lui Melanchton este importantă în acest context nu doar pentru că în martie 1558 Dieta de la Turda și-a luat deciziile invocându-i numele și învățăturile, ci mai ales datorită faptului că în timpul disputelor legate de împărtășanie a avut o atitudine mai tolerantă, mai răbdătoare față de învățăturile și reprezentanții bisericii helvete. Acest aspect este important din punctul de vedere al Reformei din Transilvania, deoarece mult mai mulți studenți din Transilvania și Ungaria urmau cursurile lui Melanchton la Universitatea din Wittenberg, decât pe cele ale lui Luther, din motivul că tânărul erudit umanist, prieten al lui Reuchlin, admirator al lui Erasmus, vorbea la perfecție latina, în timp ce Luther nu excela sub acest aspect, introducând cuvinte sau întregi propoziții germane în discursurile sale latine. În Transilvania, educația în limba latină avea o veche tradiție, și grație excelentului învățământ școlar inferior, studentul pelerin ajuns în străinătate vorbea fluent limba. Iată motivul entuziasmului studenților transilvani pentru latina umanistă cultivată a lui Melanchton. Urmarea a fost că, mai târziu, de la el au auzit doctrina tolerantă, așa-zis mediatoare, a împărtășaniei, așezată între cele două învățături extreme (helvetă și lutheriană). Revenind acasă și dezvoltând această învățătură, au ajuns la doctrina bullinger-calviniană a împărtășaniei, care a reprezentat totodată și nașterea bisericii reformate.

Aceste două poziții s-au confruntat după 1556 și printre pastorii ardeleni. Documentul de bază al disputei (*Consensus doctrinae de sacramentis Christi*) a fost dus de către o solie specială la Wittenberg în toamna lui 1557, cerîndu-li-se părerea despre acesta. Scrisoarea lui Melanchton din ianuarie 1558, scrisă pe un ton împăciuitoare, încearca să refacă unitatea dintre pastorii partidului helvet și cel luteran. Ce-i drept, e cam ciudat faptul că, cu tot tonul ironic al textului, Dieta interzice doctrina sacramentarienilor (adică a helvețienilor) tocmai făcînd referire la scrisoarea tolerantă a lui Melanchton. Cunoscînd bine personalitatea și activitatea lui Melanchton, cît și cele peste 7000 de scrisori semnate de el, e greu de crezut că reflecțiile sale asupra mărturisirii de credință a clujenilor să fi urmărit o astfel de intenție. Iată rezoluția Dietei de la Turda din 27 martie — 3 aprilie 1558: „*După cum mai de vreme Înălțimea Sa cu milostenie a îngăduit, ca oricine să-și urmeze religia pe care o voiește, fie cea a Papei, fie cea lutherană, astfel cu bunăvoință ne îngăduie să urmărim oricare dintre acestea două. Prin aceasta dorește, să se pună capăt certurilor și vătămărilor dintre cele două, interzicîndu-le. În același timp interzice secta sacramentarienilor și, în conformitate cu hotărîrea adusă de la biserica din Wittenberg și semnată de Filip Melanchton, decide s-o sisteze.*”¹²

Rezoluția a fost ulterior oarecum atenuată, cel puțin în rezoluția Dietei de la Alba Iulia (5—21 iunie 1558) nu a fost formulată interdicția doctrinei helvete

referitoare la împărtășanie. Cauza probabilă a acesteia a fost convertirea lui Ferenc Dávid de la doctrina luteriană la cea helvetă, produsă în această perioadă, iar datorită influenței sale la curte, textul rezoluției s-a modificat astfel: „În chestiunea religiei, Domnia Sa Sfântă a binevoit a aproba rezoluția Dietei anterioare întocmai. Să fie admisă fie introducerea unor ceremonii sau obiceiuri vechi în biserica veche, fie întregirea credinței lutherane după doctrinele bisericii de la Wittenberg. Hotărîm totodată să fie evitate sectele și religiile noi, mai întîi de toate pentru a se feri de izvoarele și cuiburile tulburărilor [...]”¹³

Separarea bisericii luterane și reformate

Atitudinea unitară a reformatorilor maghiari din Transilvania în favoarea împărtășaniei conforme cu doctrina melanchton–bullingeriană după 1560 a accelerat procesul de formare a bisericii reformate autonome. Și la cele două sinoduri de la Mediaș (ianuarie 1560 și februarie 1561), organizate împreună cu sașii, s-au desfășurat tratative detaliate, fără rezultate concrete însă. După moartea lui Melanchton, sașii din Transilvania se adresează lui Hesshusius pentru clarificarea problemelor teologice și, probabil, datorită acestor influențe, au înclinat spre interpretarea luteriană, mai ortodoxă, a doctrinei împărtășaniei.

Maghiarii, după 1560, s-au raliat îndeosebi pastorilor care reprezentau doctrina helvetă, dezbinarea acestei tabere nereușind nici prin scrisorile adunate de la academiile străine susținătoare ai doctrinei lutheriene târzii. Această acțiune a fost inițiată în 1562 sub patronajul domnitorului Ioan Sigismund și al cancelarului său de convingere luterană, Mihály Csáki, fără să se fi ajuns la rezultatul scontat. Mathias Hebler, energicul episcop al sașilor, a convocat un sinod la Sibiu, unde s-a adoptat o poziție fermă împotriva doctrinelor helvete, fără ca aceasta să fi avut șansa să găsească ascultare în afara comunității săsești. Lupta lui împotriva cuceririlor doctrinelor helvete printre sași a durat încă ani de zile, în timp ce și printre maghiari existau adepți sporadici ai doctrinei lutheriene pînă prin anii șaptezeci.

Tabăra helvetă, compusă în majoritate din maghiari, a ținut un sinod în 1563 la Turda sub conducerea lui Ferenc Dávid, unde în afară de opinia diferită referitoare la doctrina împărtășaniei, este afirmată dorința creării unei declarații de credință privitoare la întregul sistem al religiei creștine. Cea mai potrivită pentru acest scop a fost găsită mărturisirea de credință a teologului care a sistematizat doctrinele lui Calvin, Theodor Beza (în *Confessio Christianae et eiusdem collatio cum papisticis haeresibus*), redactată în 1560 în scop personal. Varianta aprobată însă a fost nu cea originală, ci una prescurtată și pe alocuri prelucrată, fără ca aceasta să-i fi adus modificări importante sub aspect dogmatic. Dealtfel, cu un an mai devreme, și sinodul de la Tarcal al bisericilor de dincolo de Tisa, a optat pentru această declarație ca fiind un model de urmat. Declarația a apărut la Cluj în 1563, sub titlul *Compendium doctrinae christianae*

(a fost reeditată în 1655 la Sárospatak, cu sprijinul Zsuzsánnei Lorántffy, împreună cu o traducere în limba maghiară). Aceasta este mult pomenita *Declarație de la Tarcal-Turda* (cunoscută și sub numele de *Articuli Majores*), a cărei dispoziție finală declară: „*Hotărîm ca, Corpul legislativ al bisericii să-l pedepsească pe cel care ar îndrăzni să refuze Declarația de credința helvetă [...], nu ar considera-o valabilă sau ar propovădui contrariul ei.*”

Disputele aprige legate de împărtășanie au lăsat urme și în rezoluțiile Dietei. Astfel, la 11 noiembrie 1560, la Cluj s-a hotărît: „*Deoarece în problemele religiei creștine, mai cu seamă în ceea ce privește împărtășania, s-au produs dezbinări și diferite rupturi între pastorii bisericilor [...], regina a ordonat o dispută publică la Mediaș.*”

Întrucît problemele religioase nu au ocolit nici marea nobilime, toleranța a fost din nou proclamată cu ocazia adunării de la Turda din 6—13 iunie 1563: „*Deoarece în cadrul nobilimii secuiești s-au produs dezbinări în problemele religioase, Dieta întărește printr-o nouă rezoluție libertatea religioasă de pînă acum, dispunînd cu severitate, ca ei să se simtă datori a o respecta.*” Textul rezoluțiilor de pînă acum, în domeniul libertății religioase, se întrecește cu libertatea acordată oricărui nobil de a contribui la întreținerea predicatorului de același cult cu el (*concionatores suae religionis libere alere possit*) și ia măsuri și în problema ordinii slujbelor. Dacă foloseau aceeași biserică, pastorii diferitelor culte aveau obligația de a aștepta terminarea slujbei anterioare și a acordării sfîntelor taine, interzicîndu-le întreruperea serviciilor. Cine nu respecta această lege, putea să se aștepte la tragerea la răspundere personală a reginei și la aplicarea severă a sancțiunilor.¹⁴

O hotărîre în spirit similar a fost adoptată și de Dieta de la Sighișoara (21—26 ianuarie 1564). După ce sînt revalidate rezoluțiile anterioare privitoare la toleranța religioasă, regulile liturgice, sau mai degrabă cele de conviețuire, sînt ridicate la rang de lege prin stabilirea zilnică a ordinii slujbelor oficiate de pastorii celor două confesiuni.¹⁵

În urma colaborării sistematice a lui Ferenc Dávid, Péter Méliusz Juhász și a altor reformatori, Transilvania și-a exprimat din nou unitatea de credință cu regiunile Tisei, și anume pe baza unui document teologic pe de-a întregul calvinian.

La început, tînărul domnitor Ioan Sigismund a adoptat religia luterană; de exemplu, în 1563 la Brașov, a primit împărtășania din mîna unui pastor luteran. După scurt timp însă, tînărul domnitor, receptiv la probleme religioase, a ajuns în cercul de atracție a personalității lui Blandrata, iar această primă fază a evoluției sale religioase a favorizat pentru moment cauza taberei „sacramentariene” (helvete). În urma calmării disputelor politice interne și după ce și-a asigurat țara împotriva atacurilor din partea Habsburgilor, la Dieta din 1564 a hotărît convocarea unui sinod comun pentru maghiari și sași, pentru aplanarea divergențelor privitoare la chestiunea împărtășaniei. Acesta s-a întrunit la 9 aprilie la Aiud.

Sinodul a fost prezidat în numele principelui de către Blandrata, care nu a susținut cu destulă vigoare împăcarea. Adusese o scrisoare din partea principelui, care stipula că în cazul eșuării acordului teologic maghiarii să-și poată alege propriul lor episcop. Încă înainte de începerea disputei l-a eliberat din funcția de superintendent pe pastorul saso-maghiar al Curții, Dénes Alesius, care oricum pierduse deja încrederea predicatorilor maghiari, și al căror lider spiritual era considerat Ferenc Dávid. Acesta a și fost ales în locul lui Alesius încă în timpul disputelor. Obținerea unui acord teologic a fost îngreunat și de faptul că pastorii curentului helvet — la sfatul lui Blandrata — au înaintat un document polemic semnat de Calvin împotriva lui Hesshisius (*Optima ineundae concordiae ratio*).

Rezultatul final al polemicilor sterile a fost separarea completă, consfințită încă în acel an și de către rezoluția Dietei de la Turda din 4—11 iunie, asigurând libertatea religioasă noii confesiuni: „*Deoarece în privința sfințelor taine, mai precis în privința împărtășaniei, au apărut felurite dispute, lupte, polemici și doctrine între episcopii și preoții de naționalitate maghiară din Cluj și cei de naționalitate saxonă din Sibiu, pentru liniștirea cetățenilor țării s-a adus hotărîrea ca, de acum încolo, să fie admisă mărturisirea atîta religiei și doctrinei bisericii clujene, cît și a celei sibiene, în așa fel, încît nici un pastor al unui oraș, cetate sau sat să nu oblige pe nimeni la acceptarea religiei sau a doctrinei bisericii clujene, ci orașul, cetatea sau satul să aibă libertatea de a accepta oricare religie, sau de a ține un pastor potrivit religiei proprii și de a refuza un pastor de altă credință; această regulă să fie respectată și de biserica sibiiană. Iar dacă cineva se convertește și dorește să ia parte la împărtășania bisericii sibiene sau clujene, să fie permis să treacă la pastorul bisericii respective fără vreo îngrădire sau șicană, sau dacă dorește să devină din membrul bisericii sibiene membrul bisericii clujene, să i se dea voie fără vreun atac, amenințare sau derîdere.*”¹⁶

Formarea bisericii unitariene

Propagarea teologiei antitrinitariene în Transilvania se leagă în primul rînd de activitatea lui Giorgio Blandrata, născut în jurul anului 1515 la Saluzzo în Piemont. Activase ca medic la curtea regală poloneză, devenind medicul și consilierul intim al reginei văduve, Izabella. Pentru prima dată s-a aflat în Transilvania între 1544—51, revenind pentru scurt timp în 1559. S-a reîntors în Italia, dar a trebuit să fugă din fața Inchiziției, mai întîi la Geneva, apoi în Polonia. În cercurile noblimii poloneze era vie încă amintirea luptei sale împotriva lui Stancaro din timpul primei sale șederi în Polonia, grație căreia a fost ales senior al bisericii. Începîndu-și activitatea antitrinitariană, a trebuit s-o părăsească din nou. Începînd cu prima parte a anului 1563 fusese medicul lui Ioan Sigismund, și pînă la moartea domnitorului, consilierul lui intim.

Intenția lui a fost, de la bun început, propagarea principiilor antitrinitariene. În favoarea acestui scop, a considerat că formarea bisericii reformate este pasul politic potrivit. Prin elocința sa deosebită, nu numai că l-a ținut sub influență pe domnitor, dar în scurt timp a reușit să-l atragă și pe Ferenc Dávid pe partea ideilor sale.

Ferenc Dávid, ca nou episcop reformat, în 1564 își informează prietenii polonezi, împreună cu Blandrata, că gândirea teologică antitrinitariană cunoaște o evoluție serioasă în toată Transilvania. Dar aceasta nu putea fi atunci decât ideologia unor cercuri restrânse, deoarece abia în cursul anului următor (1565) s-au manifestat în mod deschis. An în care Ferenc Dávid, împreună cu pastorii István Basilius și Lukács Egri au adus la cunoștința clujenilor doctrinele lui Servet. Reacția pastorilor luterani, în frunte cu Gáspár Heltai, este adversă, ei fiind susținuți și de magisterul maghiar Balázs Szikszai Fabricius. Prestigiul lui Dávid, precum și dialectica sa deosebită îl determină pe Szikszai să părăsească după scurt timp Clujul, lăsând lupta teologică moștenire lui Péter Károli — unul dintre disipolii lui Melancthon —, care s-a opus curajos episcopului.

Péter Mélius Juhász, văzînd primele semne ale destrămării bisericii reformate, a reușit să obțină de la domnitor organizarea unei dispute teologice la Alba Iulia în 1566. La această așa-zisă „primă dispută teologică de la Alba Iulia” partea antitrinitariană a cerut eliminarea acelor termeni ai bisericii străvechi care nu figurează în Sfînta Scriptură, cum ar fi: *trinitas*, *persona*, *essentia*, *substantia*, *generatio*, *natura* etc. Reformatorii maghiari, chiar Mélius însuși, au fost de acord cu modificarea cerută, considerînd că cererea nu conține revizuiți esențiale, ci doar terminologice. Au părăsit orașul de reședință a domnitorului cu convingerea succesului în menținerea unității bisericii cu prețul unor concesii stilare.

După trei săptămîni, Ferenc Dávid a convocat pastorii bisericii reformate la Tîrgu-Mureș, unde a propus prelucrarea Catehismului de la Heidelberg, de curînd sosit, în spiritul acordului de la Alba Iulia, ceea ce s-a și făcut. Înainte de a fi tipărit, textul a fost parcurs de Mélius, care și-a dat seama că acesta conține și modificări de esență, mai ales în problemele referitoare la Sfînta Treime. La intervenția lui Mélius, părțile în cauză au fost refăcute în forma lor inițială, și astfel a apărut în 1566 la Cluj sub titlul de *Catechismus ecclesiarum Dei in natione Hungarica*.

La sinodul de la Turda, din februarie 1567 însă, Ferenc Dávid și adepții lui s-au delimitat atît de compromisurile sinodului de la Tîrgu-Mureș, cît și de ediția din 1566 a Catehismului din Heidelberg. Declarația Apostolică de Credință era încă asumată, dar s-au arătat dispuși să-L recunoască doar pe Tatăl, ca „Unică Divinitate”, în legătură cu Fiul acceptînd doar că Tatăl nu a existat niciodată fără Fiul, iar divinitatea Sfîntului Duh era categoric contestată.

La aceste hotărîri de la Turda, vine, printre alții, răspunsul celor de dincolo de Tisa, cu ocazia sinodului de la Debrețin din 1567, amintit anterior. Însemnătatea acestui sinod, pe lîngă adoptarea celei de al II-lea Declarații Helvete

de Credință și a constituției bisericești, a fost și reînnoșterea rafinamentului diplomației politicii bisericești din Transilvania, care a reușit să producă amintita mărturisire de credință bilingvă antitrinitariană.

În urma acestor evenimente, se declanșează o luptă doctrinară de dimensiuni între reprezentanții celor două curente, rezultatele lor concretizându-se în polemici de limbă latină și maghiară. Sinodul din septembrie 1567 de la Tîrgu-Mureș în cele din urmă a declarat că, Christos nu există din eternitate și nu este de aceeași esență cu Tatăl. Lucrările teologice din timpul disputelor — sprijinindu-se pe de o parte pe Servet, pe de alta pe Socin —, au ajuns la concluzia că reforma poate fi încoronată doar prin respingerea „invențiilor” doctrinei Sfintei Treimi și a botezului copiilor.

După o astfel de evoluție a avut loc a doua dispută teologică de la Alba Iulia, pentru a cărei loc de desfășurare s-a propus inițial Turda, dar în urma intervenției lui Ioan Sigismund, ea a fost convocată la curte, în prima parte a lunii martie a anului 1568. Doctrinile au fost prezentate de către pastorii celor două părți, dintre care au fost aleși și magistrații, în prezența domnitorului și a curții. În cursul disputelor, nici una dintre părți nu a reușit s-o convingă pe cealaltă. Ferenc Dávid încerca să-și facă mai acceptabilă argumentația cu ajutorul citatelor din scrierile lui Calvin, prin care se exercita un efect deosebit asupra auditoriului neavizat, dar și-a dezorientat adepții, care nu cunoșteau suficient aceste scrieri. Cu ocazia disputei a devenit evidentă simpatia principelui față de tabăra antitrinitarienilor. Iar prin alăturarea lui Gáspár Heltai la grupul lui Dávid, biserica trinitariană a suferit o nouă pierdere.

Șirul disputelor teologice a fost continuat la Oradea în 1569, unde doctrinele au fost prezentate în limba maghiară. Nici această dispută nu a putut să prevină schisma, singurul rezultat pozitiv fiind o declarație de credință trinitariană, oferită lui Ioan Sigismund. Péter Mélius mai face o încercare pentru câștigarea principelui în 1570, și printr-o lungă scrisoare apără, contra lui Dávid și Blandrata, divinitatea lui Christos, prin recurs la argumentația biblică, dedicându-i Declarația de credință a sinodului de la Oradea, împreună cu scrisoarea anexată a lui Theodor Beza. Scrisoarea nu a avut însă efectul scontat, nu l-a câștigat pe Ioan Sigismund acestei cauze.

În sfârșit, în ianuarie 1571, Dieta s-a întrunit la Tîrgu-Mureș, unde stările s-au codit să ia măsuri împotriva „trinitarienilor”, dar majoritatea reprezentanților și-au dat cu plăcere acordul pentru acceptarea legală a confesiunii noi. Rezoluția Dietei referitoare la această chestiune spune: *„S-a hotărât despre predicarea și ascultarea cuvîntului Domnului, precum și pînă acum Domnia Voastră ați hotărât cu țara, ca să fie predicat cuvîntul Domnului peste tot în mod liber, pentru confesiunea lui nimeni să nu fie ofensat, nici predicatorii, nici auditorii; iar dacă vreun slujitor se va găsi în exces criminal, superintendentul să hotărească privarea lui de orice funcție și expulzarea lui din această țară.”*¹⁷

Deși nu este nominalizată noua confesiune, rezoluția constituie fundamentul juridic al bisericii unitariene. Prin aceasta se împlinește toleranța religioasă

transilvană, pentru a cărei victorie înaintașii au trebuit să ducă o luptă acerbă. Considerăm că este important să subliniem faptul că declararea toleranței nu a însemnat toleranță decît față de acele biserici sau confesiuni, în favoarea cărora stările s-au angajat în disputele dietale. Mai multe mici biserici sau comunități — numite „satelite” — ale familiei protestante au încercat să se ridice în această perioadă, dar, în lipsa unei susțineri și protecții adecvate, lupta lor nu a dat rezultat. Ar fi greșit să diminuăm importanța toleranței prezente în rezoluțiile dietelor, deoarece la aceea vreme (mai ales prin recunoașterea legală a bisericii unitariene) a fost un fenomen unic, chiar dacă această toleranță s-a născut dintr-o nevoie imperioasă și presiune a coexistenței confesionale, deoarece a demonstrat că se poate conviețui. Și dacă trebuie să terminăm acest studiu cu o concluzie, aceasta ar putea să fie următoarea: se poate trăi și împreună. □

NOTE

1. „In negotio Religionis decretum est, ut deinceps Nemo aliquid innovare audeat, neque vita, moribus aut Victu extra Civitates, aliquem offendat; sed quisque per omnia se ad aedificationem proximi accomodet. Monachos autem et alios Ecclesiasticos Viros Nemo aliquo impedimento afficiat, sed divina officia more solito, libere exercere possit.” (EOE vol. I. p. 217—218)

2. „In causa Religionis, cum brevi deliberationes Principum Christianorum expectentur, decretum est: ut in illis quoque nihil innovetur sed quemadmodum ante biennium constitutum fuit, in eo statu nunc etiam causa Religionis consistat, nec Concionatoribus de loco eis constituto, ad alium concionandi gratia ire liberum sit.” (EOE vol. I. p. 238.)

3. „II. Conclumum est ut quemadmodum antea adhuc viventi condam reverendissimo domino episcopo Waradiensi conclusum erat, ita nunc quoque quilibet in fide sua, ipsi a Deo data et concessa permaneat, ne alter ab altero previa recione infestetur, quod autem illustrissimus dominus Joannes Baptista Castaldus etc. etc. hanc constitutionem regni approbare dignetur rogant domini regnicol[a]e.”

4. „15. Ceterum conclusum est per dominos status et ordines regni unanimi eorum voto de religione observanda, ut quemadmodum in eorum conventu generali statutum erat, ne fautores partis Evangelic[a]e parte alteri papistic[a]e quid adversi inferre contendat, similiter et hii alteri parti prejudicare et eosdem indigne infestare studeant, quin potius altera parciem partem alteram honore et mansuetudine prosequatur etc.” (EOE vol. I. p. 411).

5. „16. Quantum attinet ad Incolas oppidi Székely-Vásárhely, per eosdem Status et Ordines Regni decretum est, ut omnibus illis, quicunque fidem evangelicam audire et ediscere voluerunt, liceat Praedicatorem eorum ad Sacellam Sanctae Elisabethae, prout superioribus quoque proximis in articulis continetur, constituere, qui Sancti Evangelii Christi concionare, omnesque ceremonias juxta verba Christi exercere et Sacramenta porrigere possit.” (EOE vol. I. p. 412)

6. „...statutum est: ut dum in Castris fuerint constituti unaquaeque pars suos valeat habere ministros et Concionatores. Hoc tamen specialiter declarato, quod nullus ministrorum vel concionatorum, aut auditorum, alteram partem dissentientem, verbis illicitis dehonestare, aut aliis contumeliis et injuriis afficere sit ausus, modo aliquali, sub poenis in prioribus aliis articulis et constitutionibus declaratis.” (EOE vol. I. p. 527—528)

7. În data de 23 iunie 1551 nu s-a ținut nici o Dietă. Din greșală s-a trecut anul 1551 în loc de 1550.

8. „3. Quoniam in negocio Religionis sepius in tot partes certe controversi[a]e oriri solent, proinde ut hoc malum e medio tollatur, statutum est a dominis Regnicolis, ut ille Articulus qui tempore Reverendissimi quondam domini Fratris Georgij Episcopi Waradiensis etc. In generalibus Comicijs dominorum Regnicolarum Thordae profesto Nativitatis Beati Joannis Baptistae, in Anno domini 1551 super editus fuerat, inviolabiliter observetur, et si qua parcium ante hac forsitan vel deinceps aliquam iniuriam aut violenciam parti alteri intulisset et inferret, pars lesa contra illam iuris ordine coram dominis Waywodis causam prosequantur. In qua re domini Waywod[a]e offerunt se citra ullam dilacionem parti les[a]e iudicium et iusticiam administraturos esse.” (EOE vol. I. p. 539—540.)

9. „Et quoniam nos filiusque noster serenissim[us] ad instantissimam supplicationem dominorum regnicolarum clementer consensimus, ut quisque teneret eam fidem quam vellet cum novis et antiquis ceremoniis, permittentes in negotio fidei eorum arbitrio id fieri quod ipsis liberet, citra tamen iniuriam quorumlibet, ne nove religionis sectatores veterem professionem lacerarent aut illius sectatoribus fierent quoquo modo iniurii, itaque domini regnicolae ob concordiam ecclesiarum conciliandam et sopiendas controversias in doctrina evangelica subortas, decreverunt...”

10. (EOE, vol. p. II. 78.)

11. „...De monialibus Wasarheliensibus placuit, quod quemadmodum placide decretum est, ut quisque libere maneat in ea fide quam tenere voluerit, moniales quoque in earum domicilio secure quiescere possint, praesertim cum sint nonnullae ex illis e familia nobilium, quas maxime iniuria carere par est.” (EOE vol. II. p. 82)

12. „Quemadmodum autem antea quoque Maiestates sue benigne concesserant ut quilibet eam quam vellet, papisticam videlicet aut lutheranam religionem profiteretur, ita nunc quoque clementer liberam dedit facultatem omnibus alterutram harum sequi. Rixas tamen et iniurias inter utrosque sublatas esse vult, et prohibet, sacramentariorum quoque sectam arceri et pro iudicio ecclesiae Wittembergensis proxime sub chirographo Philippi Melanchton adducto tolli censet.” (EOE vol. II. p. 93.)

13. „(...) De articulo religionis placet sacris Maiestatibus idipsum quod in superioribus comitiis deliberatum est. Datur enim libertas vel complectendi antiquam religionem un cum ceremoniis et ritibus antiquis, vel lutheranam fidem juxta ecclesiae Wittembergensium institutionem Censent etiam novas sectas et religiones evitandas ob id praesertim ut fontes et seminaria tumultuum evitentur.” (EOE vol. II p. 98.)

14. „Quorum dum alter concionem suam inceperit, ne ille impediatur, sed expectetur donec perficiat, perfecta concione alter suam concionem incipere et in ea utrinque libere procedere, sacramentaque ecclesiastica administrare possint. Turbatores vero evocentur in praesentiam Maiestatis sacrae Regiae per hos quibus iniuria illata fuerit, et juris ordine poena debita puniantur.” (EOE vol. II. p. 219.)

15. „Cum in districto Karansebes sacro sanctum evangelium annunciari inceperit et in medio illorum inter Romanae religionis ac evangelii professores dissensio subnata sit, supplicarant domini regnicolae sacrae Maiestati regiae dignaretur dissensionis revisionem praestantibus aliquot viris committere. Sed cum non facile queant isthic tales reperiri, qui controversiam et diversitatem illam dirimere aut sopire possint, placuit sacrae Maiestati eius, non debere cognitionem dissensionem pertibus litigantibus committere, sed publicis articulis cautum esse voluit, ut alternis diebus sacra in templo publico ab utraque parte celebrentur. Ita ut uno die Romanae religionis, altero vero die evangelij professores in eodem templo verbum dei audire et officia divina seu caeremonias peragere debeant, neque alterutra pars aliam suo die et tempore instantibus sacris officiis in concione aut coena domini peragentem turbare,

iniuria afficere, aut quoquomodo impedire audeat sub poena in prioribus articulis superinde constituta.” (EOE vol. II. p. 224.)

16. „Praeterea quia in negotio religionis communicationis praesertim coenae dominicae, quo usque variae disputationes, contentiones, rix[a]e et assertiones inter suprintendentes et pastores ecclesiarum Coloswariensis, nationis videlicet Hungari, et Cibiniensis gentis Saxonicalis habite fuerunt, ad tollendas igitur huiusmodi dissensiones, pacificandamque utriusque partis conscientiam, pro quiete regnicolarum statutum est, ut a modo in posterum utrique parti liberum sit, sive Coloswariensis aut Cibiensis ecclesiarum religionem et assertionem tenere velit, its tamen quod si pastor aliquius civitatis oppidi aut villae religionem et assertionem ecclesiae Coloswariensis praedicare et populum ea vi cogere vellet, facere non possit, sed quamcunque religionem civitas, ipsa oppidum aut villa tenere voluerit, praedicatorem eius assertionis tenere, contrariam vero amovere valeat; hoc idem et in diocesi ecclesiae Cibiniensis observetur. Si qui vero ad assertionem eiusdem ecclesiae aut Coloswariensis accedere aut communicare voluerit, absque quorumlibet impedimento et molestia ad parochum religionis et assertionis illius communicandi gratia ex possessione professionis ecclesiae Cibiniensis possessionem assertionis Coloswariensis absque omni offensione, subsonatione et derisione accedere valeat atque possit.” (EOE vol. II. p. 231—132.)

17. În maghiară: „Az Isten igéjének prédikálása és hallgatása felől végeztetett, hogy mind ennek előtte is felséged országaival elvégezte, hogy az Isten Igéje mindenütt szabadon prédikáltassék, Az confessioért senki meg ne bántassék, se prédikátor, se hallgatók; de ha valamely minister criminális excessusba találtatik, az superintendens megítélhesse, minden functiojától priváltassék az után ez országból kiűzethessék”.

*

Dezső BUZOGÁNY (n. 1957) a absolvit Institutul Teologic Protestant din Cluj, după care timp de zece ani a fost pastor. Din 1990 predă istoria religiei protestante și latina la Institutul Teologic Protestant din Cluj. În 1992 și-a susținut doctoratul la Budapesta. A publicat peste 30 de studii în domeniul istoriei religiei protestante în *Református Szemle*, *Üzenet*, *Tanulmányok a teológiai tudományok köréből*, *Akik jó bizonysgot nyeretek*.

Actele sinodului dein 1700

ASIÀ SUNTU PUBLIFICATE IN „MAGAZINULU ISTORICU PENTRU DACI 'A SUPTU REDÁCTI 'A LUI A. TREB. LAURIANU SÍ NIC. BALCESCU. BUCURESCI 1846“. TOM. III P. 307. SÍ URMATORIELE:

<Siedenti'a dein 4 Septembre.

Metropolitulu deschide adunarea cu unu cuventu despre folosutu unirei cu baserec'a romána. Cea mai mare parte a Clerului se arata aplecata spre a primí. Deintre laici, boiarii dein tienutulu Fagarasiului se indupleca forà greutate; dara nu asià lesne sî locuitorii comitatului Uniadorei, ai scaunului Sabíiului sî ai districtului Brasiovului. Cu toate aceste, dupa mai multe argumente produse dein partea celoru alti se indupleca sî eli. Cu modulu acestu-a se inchide siedenti'a de antâniu.

Siedenti'a dein 5 Septembre.

Se desbtae, cá a fora de cele patru puncte se nu se mai primesca nemic'a; Ritulu sî Disciplin'a se remânia, cumu au fostu pan' acumu, lasandu deintr'insele numai cele ce se voru aflá a fi contrarie credentei catolice. Se ordinez, cá se subscria Metropolitulu, fia-care protopopu in a-antea juratului seu, a doi comisari preuti, sî a trei deputati betrani dein fia-care satu, in numele districtului intregu.

Actulu se formuleza cu aceste cuvente:>

„Noi suptinsemnatii, episcopulu, protopopii sî totu clerulu baserecei romanesci dein Transilvani'a sî dein pârtille unite cu dins'a, faccemu cunoscutu prein acest'a tuturor celoru ce se cuvene, sî mai alesu ordiniloru tieriei Transilvaniei; Cà considerandu nestatornici'a vietii omenesci sî nemorirea sufletului (de care trebue se avemu cea mai mare grige dein tote,) amu inchiaiatu liberi sî de buna voia dein indemnulu lui Ddieu unirea cu baserec'a romano-catolica, sî ne declarâmu prein acest'a commembrii ai S. Matri basereci romano-catolice primindu marturisindu sî crediendu tot cele ce primesce, marturisesce sî crede ace'a, mai vertosu acele patru puncte, in care ne pareâmu panà acumu a fi

desbinati, care ni se propunu sî prein gratiosulu decretu sî prein diplom 'a Maiestătii sale imperiali, sî prein a eminentissimului Archiepiscopu, dein care cauza vremu că sî noi se ne bucurăm de totu acele derepture sî privilegia, de cari se bucura preutii acelei-asi snate Matri basereci dupa santele canone sî dupa legile fostiloru regi ai Ungariei, asiă sî noi dupa prenumitul decretu alu Maiestătii sale imperiali reğali sî a eminentissimului Archiepiscopu, se ne bucurăm de acumu in a-ante că commembri ai acelei-asi basereci. Intru mai mare credentia sî tară a acestoru-a amu intaritu acestu manifestu alu nostru cu subscriptiunea manei noastre sî cu sigilulu santului monasteriu dein Alb'a Julia sî cu sigilele proprie usuali. Alb'a Julia in 5 Septembrie, anulu 1700.

(L.S.) *Metropolitulu Atanasiu**

Protopopulu Daniilu dein Ili'a cu 20 preoti, Teodoru dein Crisiu cu 20, Gavriilu dein Bistr'a cu 15, Tom'a dein Vinti (Sîncai: Vinti de d.) cu 24, Joane dein Uniador'a cu 50, Georgiu dein Hatiegu cu 35, Nicola dein Sasu-Săbesiu cu 35, Petru dein Dai'a cu 30, Vasiliu dein Armeni cu 39, Sav'a dein Salisce cu 15, Petru dein Sabiiu cu 33, Masimu dein Avrighu cu 21, Stanulu dein Visci (Sîncai: Stanila) cu 46, Radulu dein Berivoiu cu 56, Cristea dein Haromsecu cu 13, Basiliu dein Călbăr'a (Sîncai: Calboru) cu 35, Idomiru dein Birghisiu cu 9, Basiliu dein Brasiovu cu 25, Georgiu dein Ohab'a cu 40, Basiliu dein Suppadure cu 26, Joanne dein Lopandu (Sîncai: Lepindea) cu 16, Constantinu dein Vidr'a (Sîncai: Vidraseu) cu 9, Petru dein Geoagiu (Sîncai: Gurgiu 25) cu 27, Adamu dein Orescia cu 25, Joane dein Calinu (Sîncai: Calionu) cu 30, Radulu dein Căhunu cu 40, Constantinu dein Sacutiu (Sîncai: Seuli'a) cu 28, Machabeiu dein Nimiti'a (Sîncai: Nemiscea) cu 25, Joane dein Canesci (Sîncai: Chiuesci) cu 40, Mateiu dein Lapusiu cu 27, Teodoru dein Lemi (Sîncai: Leminu) cu 56, Teodoru dein Riusioru cu 45, Simeonu dein Sarvadu cu 10, Andreiu dein Simleu cu 24, Simeonu dein Iliasiu (Sîncai: Basesci) cu 40, Demetriu dein Bacău (Sîncai: Bacaiu) cu 37, Michailu dein Colot'a (Sîncai: Calat'a) cu 30, Pasculu dein Turd'a cu 28, Joane dein Diomalul (Sîncai: Janculu) cu 45, Constantinu dein Hopêrt cu 24, Joane dein Sangelu (s:S. Georgiu K. Sângeru) cu 45, Joane dein Sacalu cu 26, Simeonu dein Silvasiu cu 26, Davidu dein Noulu (S: Uifalău 48) cu 46, Stefanu dein S. Michaiu cu 25, Basiliu dein Santulu cu 7, Joane dein Lazaru (S: Jovian dela Lazuri 15) cu 15, Petru dein Alb'a Julia cu 22, Gabriilu dein Sovaru cu 40, Adamu dein Cusîru cu 24, Gregoriu dein Bitiu (S: Gregorasiu dela Chitoiu 35) cu 35 preoti.

Protopopii dein Maramuresiu

Protopopulu Ilia dein Soldobisiu (S: Saldobagiu) cu 9 preoti, Luc'a dein Salisiu (S: Seleusu) cu 9, Basiliu dein Romlisiu (S: Comlisiu) cu 41.

* [Nos infrascripti Ecclesiae Valachiae in Transylvania partibusque eidem annexis Episcopus, Archidiaconi ac Clerus universus, memoriae, commendamus tenore

praesentium, quibus expedit universus, memoriae commendamus tenore praesentium, quibus expedit universis, maximevero inclytis Regni Transylvaniae Statibus, considerata tam fluxa humanae vitae instabilitate, tum etiam animae (cuius in omnibus potior cura habenda) immortalitate, libere ac sponte, impulsuque divini numinis cum Ecclesia Romano-Catholica unionem inivimus, ejusdem S. Romano-Catholicae Ecclesiae commembra nos tenore praesentium declaramus, omnia admitentes, profitentes ac credentes, quae illa admittit, profitetur ac credit, praesertim vero illa quatuor puncta, iu quibus hactenus dissentire videbamur, quae etiam in Clementissimo Decreto ac Diplomate Suae Sacratissimae Maiestatis ac Eminentissimi Archiepiscopi nobis insinuantur: qua propter iisdem prorsus iuribus ac privilegiis, quibus eiusdem S. Matris Ecclesiae Presbyteri ex indultu S. Canonum nec non Divorum quondam Regni Hungariae Regum utantur, nos quoque juxta praenominatum Suae Sacratissimae Caesareo-Regiae Maiestatis decretum, nec non Eminentissimi Archiepiscopi a modo et deinceps uti eiusdem commembra frui ac gaudere volumus. In cuius maiorem fidem ac robur, praesens manifestum nostrum propriae manus syngrapha, nec non sigillis Monasterii nostri Albensis, quam propriis usualibus communivimus.

Albae Juliae 1700, die 5-a Septembris.

(L.S.) *Archiepiscopus Athanasius*

(54 Protopopae cum 1563 Sacerdotes)

<Acestu-a fû celu mai mare sinodu alu romaniloru dein Transilvani'a. A fora de protopopi sî de preoti fura chiamati cîte trei deputati laici dein fiacare statu; pre lunga acesti-a se adunasera multîme de romani dein tote partile, cã se vedia rezultatulu unirei, sî numai dupa ce se incredentiara, cã ritulu sî disciplin'a basereceasca voru remanê neschimbate cã sî mai in a-ante, se leniscira sî primira unirea. Istoricii spunu, cã panã la, 200.000 familie romanese unira intru ace'a dî.

Totu la acestu sinodu, in siedenti'a dein 14 Septembrie, propuse metropolitulu urmatoarele puncte disciplinare spre primire, cari le punemu aci dein vorba in vorba pentru interesulu loru celu istoricu.>

Anii Domnului 1700, Septembrie 14

Intra cêsta vreme fiendu seboru mare in mitropolî'a Belgradului de toti protopopii tierii Ardélului, cari suntu romani;

Noi Vladic'a Athanasie am aretatu poht'a noastra cãtra s. soboru cu aceste puncturi. Sî poruncimu foarte tare in totu loculu, in varmeghii, in scaune, in partium; protopopiloru, preotiloru, mirêniloru, cari suntu romani, greci, serbi, ce suntu aici in tiar'a ce se chiama Transilvanie: — Poht'a Vladicai.

1.-o. Candu va rendui Vladic'a sî cu Titorii, cari voru fi jurati lunga Vladic'a, dî de Seboru de toti protopopii tiei; atunci totu protopopulu cu 2 preoti betrani se se afle la dîo'a cia numita a Soborului; sî se-i dé totu pop'a de chieltuiala 2 duce protopopului; iar'

care n'are dá, protopopulu împreuna cu acei doi betrani se-lu traga, iar' protopopulu se nu s'are gasi la di, se fie lipsitu de deregutoria si globitu cu 66 de florinti.

2.-o. diacii, carii voru vré se se preotiesca in aante se mérga la protopopu se-si cée carte, si cu carte dela adevaeratu duchovnicu; si se scrie Psaltiri'a de initielesu, si glasurile si tote tainele besericii; si panà nu va fi la Mitropolie 40 de dîle, panà atunci Vladic'a se nu-lu preotiesca; si poporu se-i caute protopopulu, si se aiba a dá protopopului o piele de vuple.

3.-o. Popii care vinu dintr' alte tieri, se nu se primésca panà nu voru aduce carte dela Valdic'a. Asijderé popii, carii mergu intr' alte eparfii, se nu se primésca, panà nu voru avé carte dela protopopulu lui cumu cà-i omu bunu si si-a platitu darea, iar' care protopopu nu va face asià, se aiba Vladic'a a-lu birsiuguì cu 24 de florinti.

4.-o. Protopopii se nu faca despartienii a fara in tiara, sau in Eparfii forà numai candu va fi Seboru mare in Belgradu iar' care are face se fie scadiutu din tota cinstea lui. Si se dé si acel'a birsiagu.

5.-o. Care popi voru cununà, pe carii fugu prin tralte sate, sau poporanulu altui popa, seau fratii, unor'a cá acelor'a se li se ià preotî'a.

6.-o. Care diaci voru fi fostu curvari sau furi, se nu se pota preotî.

7.-o. Care miréni se voru duce cu potére pre cas'a popei, sau pre femeile lui, sau pre marh'a lui, for' de scirea Vladicai sau a protopopului, unii cá acei-a se fie forà de lége, pàna a-si dá sém'a; si a cui va fi vin'a, birsiagulu Seborului mare, 66 de florinti.

8.-o. Preotii, care n'au plésia sau potcapocu, sau voru amblà la càrcima, sau bėti prein tergu, si nu voru amblà cu haine lungi, unor'a cá acelor'a se li-se ià preotî'a.

9.-o. Candu va avé lége sau pîra pop'a cu unu mirianu, de va cautà pop'a pre mirianu, se-lu caute in fumulu (cetesse: forumulu) lui in anitea biràului, sau a Spaniloru; iar' candu va cautà mirénulu pre popa, se-lu caute ina-intea protopopului in fumu, sau la Vladic'a.

10.-o. Care popa va merge, pre poporulu altui preotu sau ii va scadá simbrîi'a, sau-lu va píri la scaunulu de afara, acel'a se se tundia.

11.-o. Satulu ce nu va ingadui pre tiercovnicu de slujbele satului, sau nu va avé tiercovnicu, acel'a satu se fie opritu de lége, panà nu voru pune cràsnicu, si se-lu ingaduiasca din tote chieltuialele, si slujbele satului.

12.-o. Care satu nu va dá popei de o casa o clae de grâu, si o fiárdila de ovèsu, si doao dîle de lucru, acel'a satu se fie fora popa, iara pop'a de-i va tiné liage se se tundia.

13.-o. Care popa nu va face duminecile, sau serbatorile de 3 ori slujbe, si vinerile si miercurile de 2 ori, si pe postu in tote dîlele, unulu cá acel'a se fie lipsitu de preotie.

14.-o. Popii se faca slujba càtuvoruputé rumanésce, Evangeli'a si poviasi'ta se intieléga crestinii, iar' de nu va povesti din poucenie in toate dumineci si in toate serbatori acel'a popa se se globésca cu 12 florinti. iar' de nu va gandi de birsiagu se fie lepadatu de preotie.

15.-o. Care omeni nu voru mérga duminecile si in serbatori la bisiàrica, si la liturgie, si voru fi sanetosi sau a casa, pre unii cá acei'a pop'a cu biràulu, si cu juratii, antâi se-lu

birsluguiasca 1 florintu, de nu va veni sî a 2 oara, se lu birluguiasca 3 florinti. se nu va veni sî a 3 oara, atunci se fie lepedatu dela bisiarica cá unu paganu, cátu nici la morte nici la ingropatiune loru pop'a se nu miarga; asijderé sî carii nu voru scí tãta-lu nostru. Credeulu porãncile. fie betranu, fie terenu, asiá se patia sî acei'a.

16.-o. Carii popi suntu cu a 2 casatorie, nici intru'unu chipu se nu slujasca Liturgie; iar' se s'are gasí se se tundia de totu se fie mirénu.

17.-o. Care popa va botezá fãr' de miru, se se lipsasca de profie.

18.-o. Serbatorile se se tîe care suntu insemnate la Ceaslovu cu slove rosii: sî au polileu, sî evangeliu, acéli-a se se tîe, iar' care voru tîne intru'altu chipu, se se birsluguiasca cu 12 florinti.

19.-o. Care Protopopi voru face Soboru de epãrchie, sî care popa nu va veni la Soboru, Protopopulu cu cei doi popi betrani sî cu soborulu se-i birsiuguiasca 6 florinti fãr' numai candu s'are intemplá se fie betégi.

20.-o. Care logodna se va face fãra de popa, acei'a se nu se cunune panã nu voru dá in scire Protopopulu sau Vladicai.

21.-o. Care oameni nu voru tîne céle 4 posturi, se nu voru posti cumu se cade, vinerile sî Miercurile, in postu de pesce; acei'a se se fie lipsiti dela Bisiarica, pãna nu-si voru cere ertatiune dela Pop'a sî dela Poporu.

22.-o. Carii Preoti suntu adeverati, sî voru trage tabacu, macaru in ce feliu de chipu, se se birsluguiasca cu 12 florinti.

23.-o. Care popa sau mirianu va sudui de sufletu sau de lége, acel'a se se lipsasca de preotie, sî mirianulu lapedatu (sic!) cá unu paganu.

24.-o. In care Bisiarici nu va fi icoan'a lui XS, sî a Preçistei, sî a lui sfeti Nicolae, se se globasca pop'a cu 12 florinti, sî satulu cu 24 de florinti.

25.-o. La care popi se voru gasí odãjdiile Beséricii nespelate, sau mai scurte de glesne, sau potirile, sî alte grozave se se birsluguiasca cu 24 de florinti.

26.-o. Care popi nu voru pomeni pre inaltiatulu imperatu Ignatusiu, sî pre Coronatulu Craiului nostru Iosifu Leopoldu, sî pre Vladic'a Ardélului, acelor'a li se va luoá danulu Preotiei.

27.-o. In care eparfie sau satu se voru aflá oameni rei, hoti, curvari, sau alte lucruri facundu; pre unii cá acei'a se-i dé in mánile tisturilor se-i birsluguiasca; sî panã nu se voru impacá cu bisiaric'a, panã atunci se nui primésca; ci se fie lapedati.

28.-o. In care satu se va face Duminecile sî in Serbatori jocuri, cumu se tragu pre ulitia, sau intr'altu chipu, acel'a satu se se birsiguiasca cu 12 florenti."

— Sinodulu acceptá aceste puncte, dupa cumu le propuse Metropolitulu Atanasiu, luandu a fora punctulu 2 sî 4, cari s'au modificatu. „Direptu acéi'a, adauge P. Maioru la p. 360, acéste doao canoane cu acéste cuvinte dupa céle 28 de puncturi puse la indereptá Vladic'a:

„Iara acésté amu ingaduitu:

„Protopopii se faca desprtrienii cu sciré Vladicai. Diacii se se preotiesca carii voru fi vrednici sî invetiati.” □

Unirea religioasă și conștiința de sine a românilor

GRETA-MONICA MIRON

În secolul al XVII-lea, în contextul politic marcat de reluarea ofensivei habsburgice în Europa centrală, atragerea la catolicism a populației ortodoxe din teritoriile cucerite a constituit pentru Curtea Veneză un mijloc de consolidare a dominației politice. După reușita efemeră de a pune bazele unei biserici catolice de rit bizantin între rutenii din Ungaria Superioară, în 1646, dialogul ortodoxie—catolicism a fost reluat în noile condiții militare și politice determinate de victoriile anti-otomane de după asediul Vienei. Extinderea frontierelor Imperiului după ocuparea cetăților Presov și Ujgorod (1685), Satu-Mare (1686), și Munkacevo (1688), a fost secondată de acțiuni menite a întări catolicismul în teritoriile recent ocupate. În aprilie 1685 Împăratul l-a desemnat pe parohul de Munkacevo drept „moderator” pentru preoții uniți din comitatele Satu-Mare, Ugocsa, Bereg și Szabolcs, iar patru ani mai târziu, hotărî întărirea episcopiei prin numirea lui Iosif de Camellis cu titlul de vicar apostolic pentru grecii din diocesa de Munkács „și alte teritorii cucerite de Ungaria”. Expresia care însoțește titlul reflectă rolul central atribuit de către cardinalul Kollonich diocesei de Munkács în propagarea unirii în teritoriile cucerite.¹

Preocupat de organizarea noii biserici, Camellis a condus sinodul de la Satu-Mare, din mai 1690², urmărind să impună norme referitoare la comportamentul preoțimii, realizarea unei reforme disciplinare și morale a clerului unit. Paralel cu acțiunile de organizare a noii biserici, a încercat să-și extindă influența și în Bihor și Principatul Transilvaniei, pe baza patenței imperiale din 23 august 1692, prin care se stabilea un nou statut politico-juridic al preoțimii unite care urma să beneficieze de un sistem de drepturi și imunități similare celor obținute de clerul romano-catolic.³ Astfel, în 1693 îl găsim în Bihor confirmând preoți numiți de predicatorii calvini, în ianuarie 1694, în Principatul Transilvan cerînd Dietei de la Tîrgu-Mureș permisiunea de a propaga unirea printre români, iar la

începutul anului următor, din nou în Bihor, prezentînd în fața Adunării Stărilor conținutul patentei leopoldine din 1692⁴.

Precedată de acțiunile de întărire a catolicismului în părțile orientale ale Ungariei Superioare, stimulată de presiunile care veneau dinspre episcopul de Munkács, Iosif de Camellis, unirea românilor apare ca o componentă în strategia unirii gîndită de Leopold Kollonich în calitate de consilier imperial în probleme religioase. Unirea a corespuns însă și orizontului de așteptare a elitei ecleziastice românești, dornică să-și îmbunătățească situația socială, materială și politică în stat, fapt relevat de actele fundamentale ale unirii a căror analiză o propunem în studiul de față.

Atitudinile și dezideratele elitei ecleziastice românești ca și formula de unire pe care clerul român s-a dovedit dispus să o accepte pot fi surprinse din analiza de conținut a actelor sinodale și a scrisorilor adresate de episcopi și protopopi în mod constant, după fiecare sinod, autorităților politice și religioase din Imperiu. Formula acceptată de ierarhii bisericii românești s-a conturat treptat în funcție de conjunctura politică a anilor 1697–1701, de stimulentele venite dinspre Imperiu, în special dinspre consilierul acestuia în probleme ecleziastice, cardinalul Kollonich cît și în funcție de reacția Stărilor transilvane ce au dorit stoparea acțiunii. Vom încerca astfel să desprindem ce fel de opțiuni s-au exprimat în actele menționate, consecvența manifestată în susținerea acestora și încercările de aplicare a dezideratelor formulate.

Am luat ca principal punct de reper sinodul din februarie 1697, în care s-au lansat principalele opinii și cerințe ale ierarhilor bisericii românești, ceea ce ne permite să urmărim modalitatea în care acestea au fost reluate în declarațiile de unire ulterioare.⁵

Actele sinodului s-au transmis sub forma a trei procese verbale și a unei declarații de unire datată o lună mai tîrziu, martie 1697. Discuțiile consemnate în prima zi dezvăluie că unirea a fost privită ca o alternativă la calvinism. Arhiepiscopul a făcut, posibil la sugestia iezuiților⁶, o prezentare sistematică a principalelor direcții ale ofensivei calvine asupra românilor: una culturală, concretizată prin răspîndirea unor tipărituri „infectate de erezii” în limba română, o alta manifestată prin încercări de impunere a unor modificări în ritul ortodox și, în fine, o a treia ce a vizat însăși conducerea bisereicii, prerogativele și demnitatea arhiepiscopului ale cărui hotărîri trebuiau validate de superintendent. „Persecuțiile” bisericii românești au cuprins și sfera socialului, preoții fiind considerați, prin obligațiile materiale impuse, „iobagi” și „supuși”⁷. Ca atare, oferta de unire propusă de Împărat a fost prezentată comparativ cu ceea ce a însemnat imixtiunea calvinilor în biserica română, constituind, în viziunea elitei ecleziastice românești, un bun prilej de a înlătura influența acestora.

Relevante sînt în acest sens cerințele expuse în actele sinodale. Acestea au vizat îndeosebi stoparea amestecului puterii laice în conducerea și organizarea bisericii. În declarația din martie 1697 s-a cerut „ca preoții să depindă și să ia dispoziții de la

episcop și nicidecum de la laici ca și pînă acum”⁸, iar în sinodul din 1698 s-a formulat condiția ca nimeni să nu aibă puterea de a înlătura un episcop din funcție, alegerea unuia nou fiind un atribut al soborului. În anul 1702, cînd s-a trecut de la formularea unor deziderate spre împlinirea lor, regăsim în deciziile sinodului măsuri, disciplinare de această dată, vizînd eliminarea influențelor calvine din dreptul bisericii, interzicîndu-se folosirea canoanelor calvine în desfacerea căsătoriilor. Se specifica astfel: „*demum et poenas dederunt suo gradu dejecti et mancipati carceribus poparum nonnulli, qui Calvinistarum exemplo in conjugio fecerant*”⁹.

Dacă în prima ședință ideea dominantă a fost eliberarea de sub influența calvină, dezbaterile celei de-a doua au dus la conturarea unui cuprinzător program al unirii, care a prefigurat deopotrivă conținutul celorlalte mărturisiri de credință; cît și cererile românești ale secolului al XVIII-lea. Formula de unire a inclus modelul propus de iezuiți, bazat, din punct de vedere al ritului, pe menținerea celui ortodox, iar dogmatic, pe recunoașterea celor patru puncte stabilite la Conciliul florentin. Partea română a accentuat necesitatea păstrării ritului, a obiceiurilor și a calendarului ortodox în paralel cu aplicarea în continuare a vechiului drept canonic și a disciplinei bisericești.¹⁰ Aceste cerințe s-au transformat în condiții ale unirii la care ierarhii bisericii române au avertizat că nu sînt dispuși să renunțe. După moartea lui Teofil, Atanasie și protopopii ce l-au urmat au pus din nou aceste condiții în schimbul acceptării ofertei catolice, în sinodul din octombrie 1698. Tonul ferm al exprimării, condiționarea unirii de împlinirea propriilor deziderate („*însă într-acest chip ne unim*”) trădează o elită ecleziastică dornică să-și impună și propriul punct de vedere în desfășurarea acțiunii. O va face cu prudență revenind cu precizări similare referitoare la menținerea ritului în două rînduri, prin atașarea la textul mărturisirii de credință a unui post-scriptum și a unui codicil. Semnăturile și sigiliile erau considerate nule în condițiile în care nu s-ar respecta următoarele: „*...pre noi și rămășițele noastre din obiceiul bisericii noastre a răsăritului să nu ne clătească, ci toate țărâmoniile, sărbătorile, posturile cum pînă acum, așa și de acum nainte să fim slobozi a le ținea după cîlindarul vechi.*”¹¹ Cerințele sînt din nou amintite în codicilul scris de însuși Atanasie în finalul listei cu semnături: „*Și așe ne unim acei ce scri mai sus cum toată lege noastră, slujba bisericii, leturgia și posturile și cîrindarul să stea pre loc, iară să n-ar sta pe loc acele, nici aceste peceți să n-aibă nici o tărie asupra noastră...*”¹² Păstrarea integrală a ritului nu numai în prezent ci și pe viitor (vezi expresia „*pre noi și rămășițele noastre*”) a fost condiția primă necesară în trecerea la unire.

În ceea ce privește temeiul teologic al unirii propus de propaganda catolică, frecvența cu care apare în documente în formulări identice trădează strădania iezuiților de a-l impune fără echivoc. Partea română a venit și de această dată cu propriile-i observații precizînd, în februarie 1697 ca „*la mai mult* (de cele patru

puncte, n.n.) să nu fie constrinsă sub nici un pretext”.¹³ Temeiurile dogmatice au fost specificate punct cu punct și în declarația finală semnată cu o lună mai târziu, iar acceptarea lor subliniată prin expresii ca: „*recunoaștem*”, „*mărturisim*”, „*nu ne îndoim*”, „*credem*” ce sugerează intenția de a demonstra că preluarea lor nu este una formală, ci ține de acum încolo de credință. În fapt, în toate declarațiile de unire enunțarea celor patru puncte vine să definească precis conținutul mărturisirii de credință, exprimată într-o primă parte la modul general: „*primim, mărturisim și credem tot ce primește, mărturisește și crede aceea*” pentru ca apoi să se precizeze „*și mai ales cele patru puncte prin care ne-am deosebit până acum*”.¹⁴ Este interesant că din 1698 se operează o modificare de nuanță în expresie care devine „*prin care păream până acum a fi deosebiți*”. Transpare intervenția iezuiților care doresc să sublinieze că diferențele teologice au fost doar aparente.

Prezentă doar în mărturisirile de credință exprimate în sinoade, menționarea celor patru puncte a lipsit însă din textul românesc al manifestului dat în octombrie 1698 ceea ce a determinat pe unii istorici să susțină că elita ecleziastică nu a acceptat fundamentele teologice propuse de misionarii iezuiți.¹⁵ Acestea au fost, de altfel, diferit expuse în documentele stimulative primite de clerul român dinspre puterea politică și religioasă din Imperiu. Dacă în rezoluția imperială din 14 aprilie 1698 se formula pentru cei care doreau acceptarea catolicismului drept exigență dogmatică doar recunoașterea primatului papal, enciclica cardinalului Kollonich din luna iunie a aceleiași an venea să dezvăluie că acesta nu dorește să renunțe la ideea respectării integrale a temeiurilor teologice ale unirii, lărgind pretențiile la cele patru puncte. Actul sinodal din 1698 reflectă tocmai această dorință a autorității religioase supreme din Imperiu de a impune acceptarea celor patru puncte. Textele declarației se completează reciproc, varianta în limba română exprimând îndeosebi punctul de vedere al ierarhilor români care au subliniat necesitatea menținerii ritului, iar cea latină punctul de vedere catolic ce venea cu menționarea celor patru puncte. Chiar dacă ele nu au fost incluse explicit în textul românesc ce s-a mărginit la formularea generală „*primim, mărturisim și credem tot ce primește, mărturisește și crede aceea*” aceasta nu înseamnă că nu au fost asumate de semnatori. O dovadă în plus că promotorii iezuiți ai unirii au susținut consecvent pe lângă ierarhii români formula dogmatică a celor patru puncte o reprezintă scrisoarea post sinodală alcătuită în numele lui Atanasie și al protopopilor, posibil de către părintele Baranyi. Adresată lui Leopold I, scrisoarea a avut drept scop să facă cunoscută hotărârea de unire a sinodului general reiterându-se în cuprinsul ei acea parte a declarației în limba latină referitoare la dogmă: „... *omnia ea admittentes, profitentes, credentes, quae Sancta Mater Ecclesia Romano-Catholica admittit, profitetur ac credit, praecipue illa quantuor puncta, in quibus hactenus dissensimus...*”¹⁶ Baza dogmatică a unirii a fost din nou definită de episcopul Atanasie în protestul

adresat în 26 septembrie 1699 Guberniului și Stărilor Transilvaniei. Acceptarea în două rînduri a punctelor florentine prin hotărîri sinodale a devenit pentru episcopul român un argument împotriva intenției Stărilor de a stopa unirea. Afirma astfel în scrisoare: „... *nos in hoc et praeterito anno, juxta quantuor puncta in Clementissimo Suae Majestatis Diplomate contenta, propter nullum alium respectum (etsi multi calomniose in sinistram torqueant partem)*...”¹⁷ Putem conchide astfel că mărturisirile de credință ale elitei ecleziastice românești au avut drept fundament dogmatic cele patru puncte florentine propuse de propaganda iezuită.

Revenind la dezbaterile celei de-a doua ședințe a sinodului din 1697, trebuie să remarcăm că, dincolo de fixarea temeiurilor rituale și dogmatice ale unirii, enunțate mai apoi în celelalte mărturisiri de credință, acestea au dus la conturarea unui program de *revendicări* ce au depășit sfera religiosului prin cuprinderea unor cereri de natură politică, socială și culturală. Elita ecleziastică s-a erijat în reprezentanta intereselor întregii societăți românești pentru că cererile formulate au vizat și componenta laică a acesteia prefigurînd programul revendicativ al secolului al XVIII-lea. S-a aspirat prin unire la dobîndirea unui *statut politic similar* cu cel al celorlalte națiuni privilegiate ale Transilvaniei și la ridicarea culturală prin accesul românilor la școli, dezideratele fiind formulate astfel: „*românii laici uniți cu Biserica Romei să se primească și să fie înaintați în toate dregătoriale ca și indivizii celorlalte națiuni și religii recunoscute în țară, iar fiii lor să fie primiți fără deosebire în școlile latine catolice și în instituțiile școlare*”¹⁸. Cererea de participare la viața publică a țării a fost exclusă din declarațiile ulterioare de unire în condițiile reacției negative a Stărilor ce-și vedeau amenințate pozițiile politice în stat, însă a fost acceptată de Imperiu care i-a oferit valoare juridică prin includerea sa în cea de-a doua Diplomă Leopoldină. În punctul trei al acesteia se specifica: „*Chiar și mirenii de condițiune plebee dacă trecla unire, să fie considerați ca indigenii, ca toți ceilalți fii ai patriei, iar nu numai tolerați ca pînă aci.*”¹⁹

În privința accesului la școli, dezideratul românesc se confundă cu cel al misionarilor iezuiți care doreau în acest fel să-i întărească în credință pe cei trecuți la unire. Exprimată întîi de Teofil, cererea a fost preluată de Atanasie, sub presiunea iezuiților care l-au acuzat că nu a depus eforturi în acest sens. Astfel, va pleda pentru împlinirea ei atît la Curtea Vieneză, cît și în cadrul sinoadelor bisericii unite. Între cererile adresate din Viena Împăratului se numără și cea referitoare la înapoierea contribuției extraordinare de 36.000 de florini depuse de români în timpul războiului cu turcii pentru a fi folosită în scopul înființării unor școli în Alba-Iulia²⁰. Prin reversaliile semnate în aprilie 1701, Atanasie s-a angajat ferm să acționeze pentru împlinirea acestor cerințe subliniind: „*În Bălgrad, cît în grabă oi sili și voiu munci, o sculă să să înceapă, meșterii osculelor voiu alege să știe diecește și rumânește*”²¹. Posibilitatea deschiderii unor școli a fost discutată și în cadru sinodal, și anume, în 1702 s-a reafirmat hotărîrea înființării

unei școli prin contribuție proprie în paralel cu decizia de trimitere a 5 tineri la școlile din Viena, Roma și Sâmbăta.²² La sinodul din 1703 episcopul și „întregul clér valah” au cerut Camerei aulice din Viena înzestrarea românilor din Alba-Iulia cu o casă ce urma să găzduiască o școală latino-română²³. Argumentele aduse pentru susținerea acestui deziderat trădează influențe dinspre propaganda iezuită. Școala trebuia să lărgască orizontul de cunoaștere al viitorilor preoți prin studiul artelor liberale, să le modeleze comportamentul conform bunelor moravuri, să-i întărească în credință, „*in vera et sincera orthodoxa unione*”, să preîntâmpine pericolul dispariției treptate a unirii²⁴.

În afară de momentul 1697 programul românesc de revendicări nu a fost detaliat în actele sinodale ale unirii. De altfel, există o mare diferență de pretenții între declarația din februarie și cea din martie a aceluiași an. Aceasta din urmă nu cuprinde decât deziderate referitoare la preoțime, la bunurile și jurisdicția bisericească. De asemenea, dacă în februarie s-a pus în discuție doar unirea cu catolicii, acum se sugerează, în primul punct al cerințelor, posibilitatea unirii cu oricare din cele patru religii recepte. Limitarea pretențiilor trădează trecerea de la ceea ce se dorea la ceea ce era posibil de realizat în condițiile politice date. Probabil că această „corectură limitativă” a cerințelor românești s-a realizat la sfatul iezuiților. Dacă în declarația redactată în ședința a doua a sinodului din 1697 programul de emancipare politică, socială și culturală a fost formulat explicit, în celelalte mărturisiri de unire, ideea obținerii de privilegii identice cu ale catolicilor a fost exprimată doar la modul general. Oferta imperială de drepturi și imunități a stat însă la baza acceptării unirii, după cum reiese din toate declarațiile ierarhilor bisericii românești. Unirea se făcea și în 1698 în schimbul privilegiilor promise de Împărat: „... și acele privileghiorumi voim să trăim, cu carele trăiesc mădulările și popii aceștii Biserici sfinte, precum înălția sa împăratul ne face părtași.”²⁵ Ideea este reluată și în mărturisirea din septembrie 1700: acceptând fundamentul teologic al unirii, cele patru puncte „*cari ni se propun prin grațiosul decret și prin Diploma Majestății Sale imperiale și prin a eminentissimului arhiepiscop*”, doresc în schimb „*ca și noi să ne bucurăm de tote drepturile și privilegiile de cari se bucură preții aceleiași s. matre biserice... să ne bucurăm de acum înainte ca comembri ai aceleiași biserice.*”²⁶

Unirea a fost definită în 1697 și ca o revenire, o reîntoarcere la catolicism, la unitatea credinței, reîntoarcerea ce are drept suport temeuri dogmatice comune. Declarația din martie începea astfel: „... am hotărât cu glas unanim să ne întoarcem în sânul Sfintei Biserici mame romano-catolice și să ne reunim cu dânsa, primind, mărturisind și crezând toate ce primește, mărturisește și crede aceea.”²⁷

În urma acuzațiilor aduse de protestanți la Viena conform cărora unirea este dorită și coordonată de iezuiți, deci nu reprezintă o opțiune a românilor, din 1698 s-a inclus în textul declarațiilor de unire formula „*din bunăvoia noastră ne unim cu*

Biserica Romei cea catolică". În textul latin al declarației a fost inclusă și o motivație spirituală, „impulsu divini”, reluată în septembrie 1700 când se subliniază: „am încheiat liber și de bună voie, din îndemnul lui Dumnezeu unirea cu biserica romano-catolică.”²⁷ Dincolo de răspunsul pe care-l ofereau unor acuzații, aceste formule dezvăluie că mărturisirile de credință au fost bine gândite în funcție de conjunctura politică, iar semnatarii lor și-au asumat responsabilitatea față de opțiunea făcută.

Între actele sinodale, cel din 1700 a jucat un rol aparte²⁸, făcând trecerea de la etapa mărturisirilor de credință și a exprimării dezideratelor, la cea a organizării bisericii unite conform unor exigențe disciplinare ce corespund direcțiilor reformei catolice posttridentine. Astfel, o bună parte din cele 28 de puncte propuse de episcop, au vizat îndeosebi clerul inferior, preoții satelor, cei care, în opinia reformatorilor catolici, aveau menirea de a transmite mesajul divin și asigurau contactul direct cu credincioșii³⁰. Sinodul a adoptat următoarele reglementări privind ținuta exterioară și morală a preoților ce trebuiau să fie un model pentru comunitate: p.7 „*Preoții care n-au pleșă sau potcapoc, sau vor âmbra la cârciumă sau beți prin terg și nu vor âmbra cu haine lungi, unora ca acela să li se ia preoția*”; p.25 „*La ce popă se vor găsi odăjdii bisericii nespălate sau mai scurte de glesne sau potirile și alte grozave, să se birșuguescă cu 24 de florinți*”; p.22 „*Care preoți sunt adeverați și vor trage tabac măcar în ce fel de chip, să se birșuguescă cu 12 florinți*”; p.23 „*Care popă sau mirean va sudui de suflet sau de lege, acela să se lipsască de preoția și mirenul lăpădat ca un păgân*”³¹ Alte hotărâri aveau în vedere obligațiile preoților de a oficia serviciul divin și a se îngriji de viața sufletească a credincioșilor: p.13 „*Care popă nu va face duminicile sau sărbătorile de trei ori slujbe și vinerile și miercurele de două ori și peste post în toate zilele unul ca acela să fie lipsit de preoție*”; p.14 „*Popii să facă slujbă cât vor putea romanesce, evanghelia și povastia să înțeleagă toți creștinii, iar de nu va povesti din poucenia în toate duminici și în tote serbători, acela popă să se globescă*.”³² Faptul că unele hotărâri referitoare la comportamentul preoților în comunitate sau viața religioasă a credincioșilor se regăsesc și în documentele sinodale ale altor biserici unite ca, de exemplu, cea malabară, maronită sau ruteană demonstrează odată în plus că efortul de revigorare spirituală se încadrează reformei catolice lansată după Trento. Chiar dacă în cazul unirilor de la sfârșit de secol XVI tendința latinizantă este evidentă³³, există în actele de unire ale acestora prevederi ce corespund acțiunii iezuite desfășurate un secol mai târziu între ruteni și români. Astfel, hotărârile cuprinse în punctele 8, 13 și 16 ale sinodului din 1700, referitoare la ținuta exterioară a preoților, la cei bețivi și căsătoriți a doua oară, la obligația de a oficia slujba în fiecare duminică, au fost acceptate și în cadrul celor ținute la Moussa în 1598, Diamper în 1599 și la Satu-Mare în 1690. Condițiile asemănătoare de împlinire a unirii la ruteni și români au făcut ca hotărârile similare să fie mai numeroase. Ambele sinoade (de la Satu-Mare³⁴

și Alba-Iulia) au stabilit măsuri pentru înlăturarea influenței ortodoxe, interzicându-se primirea de preoți străini în vreo parohie, ca și a celei calvine, prin introducerea obligației pentru credincioși (în spațiul rutean) și pentru biserici (în cazul românilor) de a avea icoane. Hotărâri similare au vizat obligația credincioșilor de a întreține un „sacristianus”, un cantor sau un ȋrcovnic care să se ocupe de serviciul religios și de educarea copiilor, de a frecventa biserica și a ține cele patru posturi. Sinodul din Alba-Iulia a cuprins și prevederi referitoare la viața morală și comportamentul social al credincioșilor luându-se măsuri împotriva „oamenilor răi, hoți și curvari” ca și împotriva satelor care vor face „duminicile și în sărbători jocuri, cum se trag pe uliță sau într-un alt chip”³⁵. Pentru a se evita abuzurile s-au fixat obligațiile materiale, bănești și în natură, pe linia comunitate-preot-protopop, s-au reglementat relațiile între preoți și cele dintre preoți și săteni, s-au luat măsuri privind organizarea sinoadelor și disciplina participării la acestea. Prin cele 28 de puncte, ce exprimau, după formula de introducere, „*pohta vlădicii*” s-a urmărit reglementarea întregii vieți religioase a românilor uniți, cu accent pe comportamentul preoților și a credincioșilor. Faptul că o parte a acestor hotărâri au fost reafirmate și în actele sinodale ulterioare demonstrează că ele nu au fost aplicate și respectate ca atare. Una din problemele asupra căreia s-a revenit a fost cea a căsătoriei preoților, încercându-se înlăturarea „bigamiei”, a recăsătoririi preoților, interzisă chiar de canoanele bisericii ortodoxe. La fel, nici deciziile menite să corecteze comportamentul moral al preoțimii nu au fost respectate în deceniile următoare, sinoadele din anii 1725, 1728 și 1738 revenind cu precizări privind preoții „*bigami*”, „*bețivi și petrecăreți*”³⁶, iar sinodul din 1725 a reluat și alte probleme ca: înlăturarea preoților veniți din alte țări, necesitatea oficerii liturghiei în fiecare duminică și în zilele de sărbătoare, obligația ȋnerii celor patru posturi, care viza preoții și mirenii deopotrivă.

Dacă prin sinodul din 1700 episcopul a impus protopopilor, preoților și laicilor respectarea unor norme de comportament social și moral, el însuși va fi supus unor chestionări pe probleme similare la Viena, înainte să fie confirmat de împărat ca episcop unit. Luându-se ca punct de reper cele 22 de acuzații privind persoana lui Atanasie, formulate de o parte a iezuiților și preoților români reglementările au fost incluse în a doua Diplomă Leopoldină. S-au stabilit limitele puterii de decizie a episcopului, prevăzându-se că nu are dreptul să „*pedepsească sau să mute fără cauze evidente sau fără știrea sinodului pe protopopi și pe popi, nici să-i dea în cauze spirituale pe mîna autorităților politice*.”³⁷ Pentru a se evita posibilitatea unor abuzuri în funcție s-a fixat contribuția în bani percepută de la preoți de la 1 florin împreună cu menȋiunea ca aceștia să nu fie „*pedepsiți tiranește*”, s-a interzis rudelor sale să aibă drept de jurisdicție în biserică. Se sugera de asemenea, că între datorȋile sale, importante sînt cele ce ȋn de spirit și, ca atare, trebuie să-ȋ îndrepte alături de teolog eforturile pentru „*a instrui și a cultiva nu numai persoanele ecleziastice, dară și pe popor să-l îndemne la fapte bune*”.³⁸

În replică la acuzațiile care i s-au adus, Atanasie s-a angajat, prin reversaliile semnate în aprilie 1701 să respecte prevederile incluse în diplomă, să fie „o pildă bună”, un model pentru credincioși, să-și corecteze comportamentul declarînd că: „... în mitropolia me, jocuri să fie, la acele jocuri mueri să viie nu voi răbda, nu voi suferi. Nici voi lăsa a face vânătoare armată și cu sunete...”³⁵

Dorința misionarilor iezuiți de revigorare spirituală și reformare a bisericii românești a cuprins astfel, în etape diferite, toate segmentele acesteia, de la credincioși pînă la episcop. Acesta din urmă și-a asumat rolul de a impune protopopilor respectarea normelor stabilite, nu numai în sinoade, ci și prin îndemnurile făcute în actele de unire ca și prin intervențiile pentru înlocuirea unor preoți reclamați de comunitate. Astfel, în finalul unei dalterii din 1700 făcea un succint portret moral al protopopului: „Drept aceaia fiule și ție ți se cade se fi... nebețiv, nesfadnic, neubitoriu de argint, ce blând, smerit, cu învățătură bună, ca se te spăsești și pre tine și pre cei ce te vor asculta.”⁴⁶

Dincolo de determinarea formulei de unire propusă prin actele sinodale, ni se pare interesantă încercarea de a surprinde cine au fost semnatarii acestor acte, ce fel de raporturi s-au stabilit între episcopi și protopopii care și-au asumat responsabilitatea acțiunii.

Indubitabil aceasta a fost coordonată de Teofil și Atanasie, primii cărora misionarii iezuiți trebuie să le fi făcut propunerile de unire, conform unei tactici deja consacrate. Sugestivă este în acest sens mărturia episcopului Efreim Banyamin care menționa într-un memoriu adresat papei în 1699: „În acest fel s-a procedat acum în acești ani în Sicilia provinciei transilvanice, unde, după ce prin zelul și munca Părinților Societății lui Isus cari petrec acolo au fost readuși la Sfînta Unire Romano-catolică episcopii, vicarii și căpeteniile bisericesti ale Siculiei, clerul și poporul, mai bine de două sute de mii de oameni au urmat pe aceia. Atît de însemnat este de a cîștiga capetele, ca să poți avea apoi și mîdulările”⁴¹. Episcopii au fost secondați în demersurile lor de protopopi care s-au raliat pe rînd acțiunii conducărilor lor. Deși declarația sinodală din februarie 1697 a fost semnată „Teofil episcopul și tot clerul” știm cu certitudine numele a 11 protopopi și un preot care au întărit, în iunie, această declarație⁴². Șapte din cei 12 au semnat și mărturisirile de credință ulterioare, din octombrie 1698 și septembrie 1700 ca și declarația de fidelitate față de Atanasie, din ianuarie 1701, ceea ce ne îndreptățește să apreciem că au reprezentat nucleul care, alături de episcop a promovat cu consecvență unirea. Cei șapte au fost: Gabor din Soar, Gavril din Bistra, Costin din Sieuț, Iancu din Geomal, David din Uifalău, Macavei din Nimigea și Simion din Slivaș.

Despre unii dintre ei avem și alte mărturisiri decît semnăturile date pe actele sinodale. Astfel, David din Uifalău este amintit ca martor la dăruirea unui Liturghier, în 1689⁴³, iar Costin din Sieuț a fost trimis, alături de protopopul din Slivaș (posibil să fie Simion, însă în act nu este menționat numele) pentru soluționarea unui litigiu într-un alt protopopiat.⁴⁴ Alegerea făcută de episcop și de sfătuitorul acestuia, Baranyi, demonstrează încrederea pe care au avut-o în cei doi protopopi ce trebuie să fi fost colaboratori fideli ai lor.

Alături de aceștia, între colaboratorii apropiați ai lui Atanasie s-au numărat notarul soborului mare, George din Daia și parohul Ioan din Alba, care au avut rolul de a reprezenta sinodul pe lângă Dietă și de a-l însoți pe episcop într-o proiectată călătorie la Viena pentru a se apăra în fața intrigilor protestante. Menționați într-o scrisoare a părintelui Baranyi⁴⁵, este relevantă încrederea acestuia în capacitatea ierarhilor români de a pleda pentru propriile convingeri.

Numărul protopopilor ce au acceptat unirea a crescut treptat în timpul lui Atanasie, de la 38 la 54. Chiar dacă documentele păstrate nu permit cunoașterea exactă a celor care au optat pentru unire, protopopi și preoți deopotrivă, rămâne cert că cercul lor s-a lărgit mereu, numărul celor care au perseverat în susținerea acțiunii fiind mai mare decât cel al celor ce au renunțat: dintre cei 12 semnatori ai scrisorii din iunie 1697, 8 au fost prezenți și în 1698, dintre cei 38 de semnatori ai acestuia din urmă 22 apar și pe lista din 1700. Aderența a crescut și pe parcursul anului 1701 dovadă că, după sinodul de instalare al episcopului din iunie, în noiembrie s-a convocat din nou un sinod cu cei care au lipsit câteva luni mai devreme.

Atitudinile protopopilor nu au fost însă unitare, variind de la acceptarea susținută a unirii și fidelitate față de episcop, la nehotărâre și echivoc. Sugestiv este răspunsul protopopului Mihai din Călata care, în fața autorităților politice transilvane a urmărit să-și decline responsabilitatea semnării manifestului de unire din octombrie 1698 susținând că atunci nu îndeplinea funcția de protopop. A recunoscut însă disponibilitatea sa pentru unire afirmând: „*Totuși, fac rugăciune pentru papa de la Roma.*”⁴⁶ De altfel, el face parte dintre semnarii constanți ai actelor sinodale, numele lui apărând și pe documentele anilor 1700 și 1702.

Interesantă prin echivocul ei ca și prin semnele de întrebare pe care le ridică este atitudinea unor preoți și protopopi din districtul Chioarului care l-au recunoscut, în două rânduri, 12 iunie 1699 și 19 aprilie 1700, ca episcop, pe cel de Munkács, Iosif de Camellis. Recunoașterea a fost însoțită de o mărturisire de credință față de biserica Romei ce a avut drept temei dogmatic cele patru puncte florentine. Hotărârea a fost motivată prin nevoia de a avea un șef spiritual în condițiile în care, spuneau ei, în părțile acelea nu există episcop de rit grec. Semnarii acelor declarații au fost prima dată Teodor din Rușor și Teodor din Lemniu împreună cu 12 preoți, membri ai sinoadelor eparhiale, iar anul următor, doar cel dintâi dintre protopopi alături de întreaga congregație.⁴⁷ Cei doi protopopi sînt menționați în septembrie 1700 pe lista celor aflați sub jurisdicția episcopului Atanasie, iar Teodor din Lemniu a participat alături de câțiva preoți din același district la sinodul din ianuarie 1701 pentru a-și declara fidelitatea față de Atanasie. Atitudinea oscilantă a acestor preoți care în decurs de o jumătate de an au trecut de la o jurisdicție episcopală la alta se leagă, credem, de eforturile episcopilor de Munkács și de Alba-Iulia pentru a-și impune influența asupra românilor din comitatele de margine ale Transilvaniei. Este de reținut în acest sens încercarea din 1694 a lui Iosif Camellis de a-și extinde acțiunea în principatul

Transilvaniei în virtutea titlului de „vicar apostolic pentru regiunile eliberate din Ungaria”.⁴⁸ Presiunea care venea dinspre Munkács i-a obligat la replică pe promotorii unirii din Transilvania. În mai 1699, comitele Ștefan Apor și părintele Baranyi au subliniat în scrisorile adresate cardinalului Kollonich și Împăratului că unirea trebuie să avanseze și în părțile anexe ale Transilvaniei⁴⁹, iar Atanasie sugerează aceeași intenție prin titulatura asumată în scrisorile trimise celor doi factori de decizie: „Athanasius Episcopus Ecclesiae Unitae Graeci ritus in Transilvania partibusque ei adjectis”⁵⁰. Vizita la Viena, în primăvara anului 1701, a marcat, după propria mărturisire, acceptarea imperială a acestor intenții fiindu-i recunoscută jurisdicția asupra comitatelor și eparhiilor posedate de perdecatorii săi. În virtutea acestei recunoașteri a încercat în 1701 să-și extindă influența asupra Bihorului.⁵¹

Inițiată de episcopi și protopopi unirea s-a impus însă și la nivelul preoțimii rurale, documentele dezvăluind difuzarea pe verticală a acțiunii care a dus la formarea unor solidarități pe linia episcop–protopopi–preoți. Ca atare conform unora dintre surse, în timpul sinodului din 1698 au depus mărturia de credință catolică 2270 de preoți, iar în 1700, 1563⁴⁸. Solidaritatea pe linie ierarhică a fost formulată explicit la sinodul din ianuarie 1701 menit să testeze suportul pe care Atanasie îl avea printre preoți. Actele acestuia păstrează declarații de genul: „*Eu popa Opra din Târnăviță și cu protupopul nostru Daniil și cu vlădica suntem într-una, cu sufletul meu*” sau „*Eu popa One din Buditeac mă țiiu de vlădica și de protupopul nostru*”, „*Eu popa Ion din Figud mărg cu protupopul și cu vlădica, cu ce jurământ m-o jurat protupopul nost vlădicăi, cu acel jurământ și noi*”.⁵³

Realizarea unirii a implicat, de asemenea, procesul difuzării ei pe verticală, înspre membri comunității, în paralel cu intențiile de reglementare a vieții lor religioase.

A însemnat și un *exercițiu politic* pentru elita ecleziastică română care încearcă să profite de ofertele din Diplomele imperiale urmărind *emanciparea în plan politic, social și cultural a întregii societăți românești* și a înfruntat Stările politice, împotrivindu-se încercărilor acestora de a stopa unirea. Relevante sînt protestele împotriva hotărîrilor Dietale din toamna anului 1699 sau ordinul dat preoților de episcopul Atanasie de a nu se prezenta la anchetele guberniului, care dezvăluie un conflict deschis între ierarhul bisericii române și puterea politică din provincie. Astfel, dincolo de a fi un simplu receptor la sugestii ce veneau dinspre Imperiu și iezuiți, elita ecleziastică a știut să *formuleze condiții proprii*, încercînd mai apoi să se folosească de avantajele obținute prin unire.

NOTE

1. O. Ghitta, *Les débuts de l'organisation de l'Église greco-catholique roumaine au nord-ouest de la Transylvanie*, în vol. *Ethnicity and Religion in Central and Eastern Europe*, Cluj University Press, 1995, p.165–175.

2. Nicolaus Nilles, *Symbolae ad illustrandam historiam ecclesiae orientalis in terris coronae S. Stephani*, vol. II, Oeniponte, 1885, p.860–865.

3. J. Fiedler, *Beitrage zur Geschichte der Union der Ruthenen in Nordungarn*, Wien, 1862, p.20–22, 32–34.

4. O. Ghitta, *op. cit.*, p.172–173.

5. Cu privire la actele acestui sinod s-au conturat în istoriografie două puncte de vedere esențial diferite: unii au negat existența lui, ca de exemplu, I. Crișianu, G. Popoviciu, St. Lupșa, S. Dragomir. Au apelat la argumente vizînd conjunctura în care se afla biserica românească, considerînd nefîresc faptul că nu s-a păstrat nici o reacție calvină sau a altor stări protestante la sinod, și la altele ce au avut în vedere terminologia folosită ce trădează în opinia lor alcătuiri și intenții iezuite. Celălalt punct de vedere ia în considerare existența sinodului fiind susținut de istorici ca G. Barițiu, Alex. Pop sau C. Ciuhandu. S-au exprimat însă opinii diferite cu privire la caracterul sinodului, pornindu-se de la alternativa sinod general sau sinod mic, corespunzător consistoriului. S-a lansat, de asemenea, și ideea convocării a două sinoade în 1697, în februarie și martie.

6. M. Bernath, *Habsburgii și începuturile formării națiunii române*, Cluj, Ed. Dacia, 1994, p.103.

7. Nicolaus Nilles, *Symbolae ad illustrandam Ecclesiae Orientalis in terris Coronae S. Stephani*, Oeniponte, 1885, p.164–170.

8. S. Dragomir, *Românii din Transilvania și unirea cu biserica Romei. Documente apocrife referitoare la catolicismul roman (1697–1701)*, Cluj, 1990, (Extras din „B.O.R.”, anul LXXX, nr.9–10, sepr.–oct., 1962), p.9.

9. Nilles, *op. cit.*, p.352.

10. S. Dragomir, *op.cit.*, p.7–8.

11. Originalul actului se află în *Collectio Hevenessiana*, tom XXIV, Biblioteca Universitară din Budapesta, p.71.

12. *Ibidem*, p.75.

13. S. Dragomir, *op. cit.*, p.51.

14. *Ibidem*, p.9.

15. Discuțiile asupra actului din 1698, cunoscut un timp numai în varianta latină, s-au deschis după ce N. Densușianu a descoperit originalul în Biblioteca Universitară din Budapesta. În urma analizei comparative a celor două texte, român și latin, părerile istoricilor s-au împărțit. O categorie dintre istorici a apreciat că există o diferență substanțială între cele două, varianta latină nefiind decît o traducere interpolată de iezuîți a variantei românești, o completare ce nu a fost asumată de protopopii români. Demonstrația trebuia să susțină teza că unirea nu a avut drept temei dogmatic cele patru puncte. Acestei demonstrații i-au răspuns Al. Grama și A. Bunea în *Cestiuni din dreptul și istoria bisericii românești unite*, Blaj, vol.I și II, 1893. Concluzia lor a fost că actul este unitar, cele două texte nu se deosebesc prin idei sau conținut ci numai prin modalitățile de expresie. Istoricii ortodocși au ridicat și obiecții de formă referindu-se în special la postscriptum și codicil, scrierea textului latin pe verso-ul primei file și la defectul juridic datorat lipsei semnăturii episcopului Atanasie. Au asociat demonstrației și observații grafologice asupra semnăturilor protopopilor. Discuția a fost deschisă de Ion Crișanu care a considerat autentice doar 7 din cele 38 de semnături, argumentînd astfel teza potrivit căreia s-au pronunțat în favoarea unirii un număr nesemnificativ de ierarhi ai bisericii românești. A fost continuată de Ștefan Lupșa și apoi de Silviu Dragomir. Prin analiza comparativă a semnăturilor de pe actele din iunie 1697, octombrie 1698 și ianuarie 1701, acesta din urmă a corectat afirmațiile lui Crișanu concluzionînd că toate semnăturile sînt autentice însă nu au însoțit o declarație sinodală de unire.

16. Nilles, *op. cit.*, p.200.

17. *Ibidem*, p.240.

18. S. Dragomir, *op. cit.*, p.8

19. G. Barițiu, *Părți alese din istoria Transilvaniei pe 200 de ani din urmă*, Vol.I, Brașov, 1993, p.265.
20. *Ibidem*, p.254
21. Textul românesc al reversaliilor se află tot în *Collectio Hevenessiana*, p.233–241.
22. Nilles, *op.cit.*, p.351.
23. N. Dobrescu, *Un memoriu al Mitropolitului Atanasie*, în **Convorbiri Literare**, 1906, p.620–624.
24. „...Qui tamen sufficiens locus esset pro scholis latino–valachicis erigendis, e quibus educi posset subjecta capacia ad conservandam nationem hanc in vera et sincera orthodoxa unione. Ex quorum defectu praevidemus certo eventurum, ut haec optime institutio unio sensim (tot inter variarum sectarum adversarios) evanescat et in fumum abeat”, apud *Ibidem*, p.622.
25. *Collectio Hevenessiana*, tom XXIV, p.71.
26. G. Popoviciu, *op. cit.*, p.126.
27. S. Dragomir, *op. cit.*, p.9.
28. G. Popoviciu, *op. cit.*, p.126.
29. Păstrat după mărturiile lui Samuil Micu, Șincai și Maior, în arhiva arhiepiscopiei Blajului, actul nu a fost însoțit de semnăturile protopopilor, pe care ei declarau că le-au luat dintr-un protocol al episcopului Atanasie pe anul 1701. O parte a istoricilor a negat existența unei noi mărturisiri de credință în 5 septembrie 1700, considerând că textul nu reprezintă decât o copie (Ștefan Lupșa), sau o traducere a celui latin din 1698. Mathias Bernath luând în considerare analiza făcută de Lupșa aprecia la rîndu-i că existența unui sinod, în 4 septembrie, cu o largă participare „trebuie privită cu scepticism”. Desigur, în condițiile în care nu s-a păstrat originalul, discuțiile asupra autenticității actului rămîn deschise. Bibliografia oferă diferit și lista numelor cu protopopii și preoții reprezentați la sinod. A.T. Laurian considera spre deosebire de Nilles că au participat 55 de protopopi, menționîndu-l în plus pe Aron din Tichindeal. Putem considera corectă lista dată de Laurian, avînd în vedere că Aron din Tichindeal s-a declarat pentru unire în 1698 și apoi în ianuarie 1701, ca atare opțiunea sa în favoarea unirii trebuie să se fi manifestat și în 1700. Diferă și numărul preoților reprezentați la sinod: Laurian dă cifra de 1640, iar Nilles cea de 1563.
30. L. Willaert, *Histoire de L'église, L'église au lendemain du Concile de Trente. La restauration catholique (1563–1648)*, vol. 18, 1960,p.83.
31. Nilles, *op. cit.*, p.251–254.
32. *Ibidem*, p.252.
33. Astfel, sinodul de la Diamper, din 1599 s-a obligat să respecte canoanele dogmatice și decretale Reformei tridentine și a hotărît introducerea sărbătorilor după calendarul latin, Charles de Clercq, *Histoire des Conciles d'apres les documents originaux*, tom XI, Conciles des Orientaux Catholiques, Paris, 1949, p.21 și 57.
34. Vezi Actele sinodului în Nilles, *op. cit.*, p.860–865.
35. Nilles, *op. cit.*, p.254–255.
36. Vezi actele sinodului în *Ibidem*, p.465–475, 491–497.
37. apud G. Barițiu, *op. cit.*, p.266.
38. *Ibidem*.
39. *Collectio Hevenessiana*, p.241.
40. apud T. Cipariu *Acte și fragmente latine romanesce*, Blaj, 1855, p.256.
41. apud Aloisie Tăutu, *Efrem Banyamin, pretinsul episcop ortodox al Orăzii unit 1699*, în **Cultura creștină**, nr.10, 1936, p.611–612.
42. în *Collectio Hevenessiana*, tom XXIV, p.53–56.

43. A.L., *Liturghierul Mitropolitului Teofil al Bălgradului (1692-1697)*, în **Cultura creștină**, 1936, nr.7-8, p.488-489.
44. Scrisoarea lui Atanasie din 19 noiembrie 1701, în **Buletinul Comisiunii Istorice a României**, 1916, vol.2, p.266-267.
45. din 27 noiembrie, 1698, în Nilles, *op. cit.*, p.219.
46. S. Dragomir, *op. cit.*, p.70.
47. I. Duliskovici, *Istoriaceskija certy-Ugro-russkich*, Ungvár, t.III, 1871, p.15-16.
48. Z. Păclișanu, *Istoria bisericii române unite. I. (1687-1744)*, în **Buna Vestire**, an XV, nr.1-2, ianuarie-iunie, 1976, p.22-23 și O. Ghița *Les debuts de l'organisation de l'église greco-catholique au nord-ouest de la Transylvanie*, în **Ethnicity and Religion in Central and Eastern Europe**, Cluj, p.168-169.
49. „Quod nimirum consilio et industria Sacratissimae Majestatis Vestrae uno eodemque tempora juratus Christiani nominis hostis a finibus Christianitatis propulsatus sit ac gens Valachorum, Graecorum ac Ruthenorum non tantum in visceribus Transilvaniae sed etiam in partibus ei adjunctis (quae prius scismatici labe laborabant) ab unione cum Sancta Romano catholica Ecclesia redivit”, apud Nilles, *op. cit.*, p.230.
50. *Ibidem*, p.231-232.
51. *Ibidem*, p.388.
52. *Ibidem*, p.212, 245-246.
53. *Collectio Hevenessiana*, tom XXIV, p.174-175.

*

Greta-Monica MIRON — asistent la Catedra de Istorie Medie și Istoriografie a Facultății de Istorie și Filosofie din cadrul Universității „Babes-Bolyai” din Cluj. Doctorand cu tema înființării și evoluției instituționale a bisericii greco-catolice din Transilvania de-a lungul secolului al XVIII-lea. A publicat studii referitoare la istoriografia unirii în revistele „Studia. Historia” și „Revista istorică”

Unirea cu Roma în istoriografia maghiară

MIHÁLY SPIELMANN--SEBESTYÉN

Evenimentele anilor 1692–1701 nu au trecut neobservate de către opinia publică neromânească din Transilvania. Reacțiile vii ale diferitelor grupuri sociale și etnice au evoluat conform intereselor lor de moment sau de perspectivă, întrucât în urma acțiunilor întreprinse de Habsburgi și biserica catolică, a apărut de fapt o nouă confesiune, iar aceasta a însemnat la toate nivelele vieții publice schimbarea *status quo*-ului religios al Transilvaniei, fiind astfel introdus un element nou nemaîntâlnit pînă atunci în politica internă a provinciei.

Este adevărat că însuși statutul Transilvaniei nu mai era cel din perioada principatului autonom. Integrarea sa a început încă cu ocazia primelor tratate încheiate cu Viena în anii optzeci ai secolului al 17-lea. A fost un proces lent, dar sigur, avînd loc schimbări ireversibile pe plan politic, social și religios. Deși **Diploma Leopoldină (octombrie 1690)** a proclamat în mod solemn respectarea autonomiei, a legilor înmănușate în *Approbatæ et Compillatæ*, numite constituția țării, și menținerea în vigoare a practicării neîngrădite a religiilor recepte (adică cele legalizate ca forme de cult și organizare bisericească prin acte dietale), actul a fost emis sub amenințarea atacurilor lui Imre Thököly (septembrie–octombrie 1690), cînd exista pericolul ruperii provinciei de imperiul habsburgic, și revenirii la principatul autonom (fără șanse reale, putem afirma azi!). După trecerea pericolului, guvernanții vienezi au făcut tot posibilul ca efectul acestei diplome să fie cît mai neînsemnat. Contemporanii, fie ei catolici, calvini sau luterani au reacționat în mod diferit la tratativele unioniste ale episcopilor Teofil și Atanasie Anghel. În schimb au fost vii protestele din partea ortodocșilor din Transilvania și din Țările Române.

Luteranii, în general, au privit distant evenimentele confesionale din moment ce nu s-au implicat direct nici în tratative, nici în problemele sociale legate de aceasta, asigurîndu-se autonomia lor internă confesională. Aceasta este cel

puțin părerea cronicarului Mihály Cserei (1667/68–1756), susținând că „*acel jude regal din Sibiu, János Szász [adică Johann Sachs von Harteneck], fără de dumnezeu, s-a alăturat în secret papiștașilor și papiștașii l-au asigurat sub jurământ că punctele [acordului între biserica Romei și românii din Transilvania] nu vor avea influență asupra luteranilor și orașelor săsești, ci vor atinge doar ungurii și bisericile lor, cea calvină și unitariană. Astfel János Szász i-a îndepărtat pe sași de celălalte religii, și așa se face că aceștia [adică ungurii] au rămas singuri. Au fost înaintate destule plângeri, au fost făcute multe cereri împăratului în care s-a arătat că prin punctele [unirii religioase] s-au comis ilegalități atât împotriva legilor țării cât și împotriva prevederilor Diplomei [1690], dar totul a fost degeaba. Aceasta fiindcă [cardinalul] Kollonich l-a ademenit pe sârmanul împărat și nu i-a permis alteței sale să facă dreptate.*”¹

Desigur Cserei este reprezentantul, purtătorul de cuvânt al calvinilor, care se socotesc păgubiții cei mai mari ai unirii, — să ne amintim de existența bisericii calvine românești din Transilvania și de relația ierarhică strinsă între biserica ortodoxă și cea calvină din Ardeal și, într-un sens mai larg, a schimbării de domnie din 1690.

Dacă în timpul principilor și mai ales începînd cu domnia lui György Rákóczi I. (1629–1648), biserica reformată–calvină este considerată biserică de stat, biserică princiară (*primus inter pares*), după 1690 este redusă la statutul de biserică receptă, rămîne una din confesiunile legale și libere, dar puțin preferată de guvernării imperiului habsburgic. Majoritatea elitei politice locale, marea sau mica nobilime maghiară, a făcut parte din această biserică. Apoi episcopul Teofil păstrase relații destul de bune și strînse cu calvinii, iar Atanasie Anghel, care a fost educat în școala princiară din Alba Iulia de profesori calvini în spirit calvin, a ajuns în scaunul episcopal ortodox cu sprijinul guvernatorului (calvin) al Transilvaniei, György Bánffy. Fostul cancelar principal al Transilvaniei, contele Miklós Bethlen (1642–1716), consemnează în memoriile sale scrise în timpul prizonieratului său la Viena că „*prin galbeni împrumutați de la tatăl său — e vorba despre Atanasie Anghel — din care o bună parte a curs spre domnia sa Guvernatorul, el a fost făcut episcop*” al românilor. Chiar dacă nu este întru-totul adevărată simonia susținută de Bethlen, totuși trădează venalitatea unor funcții importante din biserica ortodoxă din Transilvania în ultimii ani ai principatului.

Motivul principal al plîngerii calvinilor în toată problema unirii este nerealizarea unei posibilități existente, cel puțin pe hîrtie: *la insistențele calvinilor, românii li s-a permis asocierea cu oricare confesiune receptă din Transilvania, deci și cu calvinii.*^{1a} Este adevărat că nu au fost pregătite modalitățile dogmatico–ceremoniale sau teologice ca în cazul catolicismului. În general istoriografia românească și în special cea confesională nu insistă asupra acestui fapt, ei se rezumă la constatarea că biserica calvină din Transilvania a

avut încercări de convertire printre români, dar a obținut doar succese modeste în cursul secolului al 17-lea. Istoriografia greco-catolică a dus o luptă pe două fronturi: pe o parte pentru a para atacurile ortodoxiei care îi repozează „trădarea”, „fuga”, „scindarea românilor ardeleni în două confesiuni”, pe de alta pentru a justifica de ce s-au unit cu Roma, de ce era imposibilă asocierea cu Geneva lui Calvin. Lăsând la o parte certurile interconfesionale româno-române, greco-catolicii îi reproșează calvinismului din Principat imixtiunea nepermisă în treburile interne ale bisericii românești, obligativitatea prestării jurământului de credință față de episcopul reformat și dreptul de *placetum* al acestuia asupra hotărârilor bisericii ortodoxe române. Se vechiculează chiar părerea (cu o doză de populism ieftin) cum că în cazul persistenței acestei practici, biserica română ortodoxă, dar mai ales cea calvină românească ar fi fost complet deznaționalizată. Aceste presupuneri însă nu se bazează pe fapte, ci mai degrabă pe sentimente. Nu cunoaștem cazuri în Europa Centrală în care calvinismul, mai pe larg reforma religioasă, i-ar fi deznaționalizat pe cei care au adoptat-o. Dimpotrivă, prin însăși principiile de bază ale reformei, s-a promovat cultivarea limbii materne în biserici, școli, literatură, tipografie etc.

Este cert însă că Biserica Ortodoxă Română din Transilvania a fost nemulțumită de tratamentul primit din partea superintendenților (episcopilor) calvini. Păturii conducătoare române din biserică i s-a pus în față o reală alternativă: catolicismul, ridicarea din punct de vedere social a neamului. Iar „grupul de presiune” din cadrul bisericii (episcopia română) a decis în favoarea acestei posibilități. Aceasta a însemnat o nouă organizare socială, economică, și în primul rând confesională. a avut repercusiuni asupra formării ideologiei specifice românești, a dat un imbold dezvoltării culturale și economice, a favorizat formarea burgheziei române din Transilvania. Cu alte cuvinte, decizia din anii 1696–1701 a însemnat o interpretare realistă a mersului istoriei: a recunoscut că dominația Habsburgilor reprezintă viitorul. Ei au văzut mai clar ca alte grupuri că protestantismul de tip calvin pierde teren, intră în defensivă, iar românii doreau să fie de partea învingătorilor. ceea ce a fost o dorință firească, umană.

Posibilitatea inițială a alegerii între confesiunile de rit apusean apare frecvent în istoriografia maghiară. Se accentuează mai ales decizia dietei Transilvaniei din septembrie 1698, când stările și ordinele (în majoritate protestanți) au hotărât formarea unei comisii dietale care să cerceteze dacă românii nu doresc cumva să se unească cu vreă altă confesiune, respectiv, care sînt preferințele lor. Comisarii parlamentari trimiși în satele din Ardeal s-au întors cu un material impresionant.² Rezultatele au fost aduse în fața dietei din Sighișoara (din ianuarie 1699). Răspunsurile înregistrate trădau că majoritatea țăranilor nu prea știau în ce ar consta unirea cu alte confesiuni și în special cu biserica Romei. În gândirea oamenilor simpli, dar și a multor preoți, predomina formalismul, aspectul exte-

rior al ritului: să nu se schimbe ritul și calendarul răsăritean, încolo erau de acord cu orice schimbare care ar putea duce la îmbunătățirea situației lor, cu respectarea acestor condiții fiind gata pentru orice compromis cu oricare confesiune receptă.³

Guberniul Transilvaniei la rîndul său se simțea și el obligat să facă o *declarație de principiu* în legătură cu unirea religioasă la 14 iulie 1699. Suntem după prima Diplomă Leopoldină dată românilor (16 februarie 1699), care aproba hotărârile sinodului ținut de Atanasie în octombrie 1698. Actul este o combinație a diferitelor puncte de vedere, este oglinda vremurilor de tranziție, cu duplicitățile inerente, fiindcă trebuia să satisfacă mai multe pretenții.

Textul conține semnele intoleranței mai vechi ale nobilimii calvine, care fusese forța conducătoare practic fără rivali în epoca Principatului. În noua conjunctură politică însă, gruparea este întrecută în favoruri și privilegii de romano-catolici, bunăvoința curții vieneze nu se mai revarsă asupra membrilor săi, dar ceea ce li s-a părut cel mai revoltător a fost să se vadă concurați și de o grupare etnico-religioasă care deunăzi nu avea nici o pondere politică! În aceasta constă explicația tonului disprețuitor al declarației guberniale: „*Schimbarea de religie impusă poporului român nu va însemna nici un avantaj pentru biserica catolică, fiindcă acest popor în realitate nu are nici o religie, ci este plin de superstiții, pe deasupra este și barbar și se dedă la toate vicleniile*” (în original: „*Gentis Valachicae religione nulla, sed superstitione sola imbutae et alias barbarae, ac ad omnes nefas prona, nullo religionis Catholicae emolumento*” etc)⁴. Comentînd la justa sa valoare documentul, G. Barițiu observă dezamăgirea calvinilor, care se văd înșelați, unirea cu Roma devenind tot mai mult o realitate, în timp ce biserica calvină română pierde teren de la o zi la alta, asocierea cu biserica reformată a românilor rămînînd doar o iluzie. Este adevărat că starea ortodoxiei ardeleni la sfîrșitul secolului al 17-lea era într-adevăr deplorabilă, cu sau fără aprecierea contemporanilor, și nici situația bisericii unite nu era mai strălucită peste o jumătate de veac.⁵

Scopul adevărat al celor care optaseră pentru unirea cu Roma — se arată în document — este de a aboli cu orice preț legile țării [i.e. rînduielele iobăgești] și scutirea preoților de servituțile și dările feudale. Totodată asemenea mișcări novatoare în materie de religie nu fac altceva decît să provoace bănueli din partea celorlalți principii greci (adică ortodocși) învecinați. Cu alte cuvinte, unii membri ai Guberniului s-au gîndit și la complicații externe ce s-ar putea isca din tratativele unioniste. Ei insinuuau în primul rînd nemulțumirile Kievului și ale Rusiei lui Petru cel Mare, în ascensiune. Desigur, episcopia română din Transilvania nu a avut în vedere o iradiere atît de largă a complicațiilor legate de schimbarea religiei. Ea s-a mulțumit cu protecția *reală și efectivă* (cu asistența militară dată de generalii imperiali) a lui Leopold I, a cardinalului Kollonich de Strigoni și cu bunăvoința papei de la Roma. Față de Țara Românească, față de

mitropolia Ungro-Vlahiei, atitudinea lui Atanasie Anghel trebuia să fi fost cel puțin ambiguă — promisiuni, făgăduieli la hirotonisire pe o parte, tratative secrete cu iezuiții pe de altă parte —, dacă în anul 1700 ortodoxul Constantin Brîncoveanu încă este gata să-i doneze niște moșii pentru a-i asigura ascultarea de credința veche.⁶

Vencel Bíró, într-o monografie consacrată lui István Apor, promotorul principal al Contrareforme catolice în Transilvania din partea marilor feudali laici, aduce dovezi în sprijinul afirmațiilor sale privind acțiunile lui Apor în vederea creării confesiunii greco-catolice de la noi. De exemplu, Apor militează pentru constituirea unui fond funciar independent pentru noul episcop greco-catolic, și din porunca Împăratului chiar îl va introduce în această moșie în 1701.⁷ Oare să vedem în acest pas o contrabalansare a influenței lui Brîncoveanu? După părerea aceluiași istoriograf, ideea scutirii de dări a preoților noului cult ar proveni tot de la István Apor. În calitate de trezorier al Transilvaniei și consilier al guvernului, el propune cardinalului Kollonich al Ungariei, într-o serie de scrisori, acordarea acestor privilegii pentru consolidarea edificiului unirii cu Roma.⁸

Revenind însă la amintitul protest gubernial din anul 1699, apare aici inserată o idee care va face carieră mai ales în secolul nostru. Dacă în unele documente sau memorii ca *Approbatæ* sau în cronica lui Cserei Mihály ideea este prezentă într-o formă latentă, neaccentuată, în concepția lui Miklós Bethlen (el se afla — după cum susține Elemér Gyárfás — printre cei care participau din partea calvină la elaborarea documentului analizat) capătă o importanță covârșitoare, devenind deviza toleranței în perioada de tranziție la epoca habsburgică. Orice schimbare în materie de cult va însemna îndată schimbarea raporturilor de forțe și răsturnarea entropiei confesionale. În problema *natio et religio* înnoirile sînt considerate neavenite, catastrofale, cu repercusiuni incalculabile. *„Zelul religios întotdeauna a fost temperat și înlocuit de superioritatea rațiunii statale pe de o parte, pe de altă parte de convențiile făcute sub jurământ între diferitele națiuni și confesiuni. Mulțumită acestei temperanțe, țara noastră înconjurată de atîția dușmani, o țară cu diferite religii, limbi și etnii, fiind condusă de dogmele cele mai felurite ale diverselor biserici, și-a putut păstra ființa și autonomia în timpurile cele mai grele prin care a trecut de atîtea ori.”*⁹

Într-o istorie a Transilvaniei datorată lui Benedek Jancsó, autorul consacră un subcapitol evenimentelor legate de bisericile române de la sfîrșitul secolului al 17-lea.¹⁰ El repetă ideea că cei vizați au așteptat de la unirea cu Roma avantaje economice, politico-juridice, dar mai ales o ascensiune în ierarhia socială. Aceste atrăgătoare perspective au fost zugrăvite lui Teofil de iezuitul László Pál Baranyi, iar vlădica s-a dovedit a fi o fire practică. Jancsó nu prea crede în importanța sau ponderea motivației dogmatico-religioase atunci cînd enumeră cauzele succesului bisericii unite, întrucît doar o mică parte din clerul de atunci și-a dat seama de seriozitatea celor pretinse de la Teofil sau Atanasie din partea iezuiților convertitori. Păstrarea

ritului a dat satisfacție deplină atât celor care efectuau serviciul divin, cât și enoriașilor.¹² Habsburgii au urmărit de fapt — opiniază autorul manualului — să-i îndepărteze pe români de influența spirituală a ortodoxismului politic al Rusiei.¹³

Protestele catolice față de unire constituie un aspect nou în istoriografia vremii. Scăpați din încorsetările confesionalismului de orice fel — arată Jancsó — nici romano-catolicii nu erau mulțumiți de unirea cu Roma. Episcopul catolic al Transilvaniei se simțea jenat de existența unei a doua episcopii pe teritoriul diocesei sale, iar catolicii vechi erau neliniștiți și invidioși, considerînd că prea multe privilegii au fost acordate neofitilor.¹⁴

Atunci cînd în anul 1700 recunoașterea lui Atanasie Anghel ca episcop unit trebuia să fie întărită de un sinod de anvergură, autoritățile centrale și armata au strîns cu forța mase mari de oameni la Alba Iulia. „*Pe deasupra, ca un semn că unirea este dorită nu numai de fețe bisericești ci și de popor, pe cale administrativă s-a decretat ca din fiecare Țat să se prezinte cîte trei indivizi (români) la acest sinod. Este primul caz din istoria Transilvaniei în care poporul român a figurat ca neam recunoscut (formal) de autorități*”.¹⁵ Este, desigur, părerea unui istoric aflat încă sub influența adunării de la Alba Iulia din decembrie 1918. Simpatia autorului este cîștigată totuși de către ortodocși, atunci cînd vorbește despre nemulțumirea și rezistența acestora, la sfîrșitul subcapitolului consacrat evenimentelor.¹⁶

În marea sinteză a lui Gyula Szekfű (*Magyar történet*)¹⁷, mișcarea unionistă catolică română este reasezată în context european, și se arată că originile sale se află departe de Transilvania. Față de patriotismul local al autorilor precedenți, Szekfű știe că iezuiții au făcut planuri concrete în vederea extinderii catolicismului în spațiul balcanic încă din 1687, prin pater Ferenc Ravasz.^{17a} Pentru a-și atinge scopul în atragerea românilor, sîrbilor și grecilor trebuia „mobilizat” (ca să folosim un cuvînt tipic din domeniul propagandei) sistemul de învățămînt calitativ superior aflat în grija părinților iezuiți, trebuiau acordate privilegii pentru ușurarea robotei și a fiscalității apăsătoare a statului. Iezuiții Gábor Hevenessy și Márton Szentiványi sînt — după opinia lui Szekfű — cei doi care își dau seama că succesul unei acțiuni ca unirea religioasă depinde în mare măsură de admiterea unor concesii formale, cum ar fi cele legate de menținerea ritului răsăritean împreună cu calendarul tradițional (iulian), în timp ce din punct de vedere dogmatic unirea ar trebui restrînsă, cel puțin într-o fază incipientă, la cele patru puncte „cardinale” care deosebesc uniții de neuniți.¹⁸

În regiunile nord-vestice ale Transilvaniei actuale, adică în părțile sătmărene, unirea religioasă a pătruns printre români chiar înainte de acțiunile întreprinse în interiorul Ardealului (1689–1692). Diploma din 1692 acordată de Împărat preoților noului cult este un preludiu (o repetiție generală) la cele două diplome leopoldine adresate românilor din Transilvania, avînd în linii mari același

conținut. Din punctul de vedere al ierarhiei bisericești, sătmărenii au fost subordonați episcopului de Eger, și abia în secolul următor au obținut dreptul să-și formeze propria lor episcopie.¹⁹

În legătură cu unirea românilor ardeleni, Szekfű susține pe bază de documente că atât cardinalul Kollonich, cât și iezuitul Hevenessy au cerut de la curia papală iezuiți care vorbesc românește, și ca aceștia să fie trecuți la religia greco-catolică pentru a putea controla nestingherit dacă sînt respectate punctele nevralgice ale unirii, dogmele adoptate, ori dacă există pericolul de a recădea în schismatismul vechi. Roma însă nu este de acord cu această trecere (se va vedea că papalitatea ordonă constituirea instituției de teolog-sfetic pe lângă episcopii noi uniți). În schimb pentru succesul deplin al unirii sprijină acordarea de privilegii preoților uniți, privilegii care au fost acordate anterior și preoțimii rutene.²⁰

Szekfű, enumerînd avantajele unirii, insistă mai ales asupra efectului diplomei imperiale din 1701. Prin interzicerea legăturilor cu biserica ortodoxă de dincolo de Carpați și cu protestanții din Transilvania (!), se va înfăptui puritatea dogmatică a noului cult, prin obligația, respectiv posibilitatea, de a întemeia noi școli superioare, se va trece la ridicarea nivelului cultural al românilor. „*Toate acestea au însemnat, dacă e să ne luăm după prezent, un impuls puternic pentru ridicarea culturii poporului și a naționalității la români — scrie Szekfű în 1935 — și este o dovadă mai clară ca orice că statul maghiar (sic!) în secolele mai vechi a fost reazăm al tuturor națiunilor ne-maghiare și a contribuit la ridicarea măreției și culturii acestora.*”²¹

Szekfű nu poate scăpa de ideea că Tratatul de la Trianon este consecința directă a liberalismului tradițional al statului maghiar, al conducătorilor lui slabi și incapabili, care nu au putut ține piept mișcărilor naționale din Ungaria istorică.

Istoria românilor scrisă de László Gáldi și László Makkai și tipărită într-un moment absolut negativ al relațiilor româno-maghiare (1941) nu face altceva decît să repete ideile lansate de Szekfű în *Magyar történet*.²² Este de fapt o mai amplă reflecție asupra atitudinii primilor conducători ai bisericii unite într-un cîmp de forțe unde atracția calvinismului este în evidentă slăbire, cu toate consecințele sale de criză, iar catolicismul promite, cu dovezi palpabile, să fie religia statului, a celor de la putere, o biserică oficială triumfătoare, care va da enoriașilor săi mult mai multe libertăți, privilegii și în general avantaje, decît vor avea cei ce persistă în ortodoxie sau își mențin relațiile lor cu biserica reformată, devenită țintă a contrareformei. Se vehiculase chiar ideea că întreaga „reformă bisericească” — dacă putem folosi acest termen impropriu —, toate schimbările petrecute au avut un caracter conștient, cu asumarea întregii responsabilități la nivelul elitei bisericești. Enoriașii de rînd, simpli preoți de țară nu priceuseră sensul tranziției. (Autorii, deși n-o exprimă în mod expres, au în fața lor pilda lui

Inochentie Micu Klein, care peste cîteva decenii va transforma șansele bisericii greco-catolice într-o armă politică însemnată.)

Un punct de vedere foarte clar, o tratare obiectivă și nuanțată este introdusă în problematica unirii de Zoltán I. Tóth în cartea sa scrisă în timpul războiului, dar apărută în 1946 și consacrată primului secol al mișcării naționale române din Transilvania.²³

Prin Contrareforma catolică, Viena urmărea cîteva obiective precise în arena politică ardeleană: introducerea românilor (uniți) în spațiul de manevră al puterii, care trebuia să atragă după sine slăbirea protestanților. Scopul imediat era ca stările și ordinele din dietă, dominante în perioada principatului autonom (adică al *Unio Trium Nationum*), centrele de rezistență deci, să fie neutralizate tot mai mult. În același timp să fie redusă ponderea elementului maghiar antihabsburgic prin crearea unei clientele prohabsburgice nemaghiare în Transilvania multinațională. De aceea, unirea este în bună parte *o operă politică* alături de originea sa teologico-dogmatică.²⁴ Apropierea Vienei de români și crearea formelor instituționale în care aceștia din urmă să fie cuprinși, a însemnat în ultimă instanță „*că românii din Transilvania au fost scoși din neînsemnătatea lor provincială și au devenit factori politici la nivelul întregii țări*”, adică al Transilvaniei.²⁵ Din punct de vedere psihologic, pentru asigurarea succesului unirii religioase, în fața preoților trebuia să se prezinte perspectiva ridicării prin învățămînt, prin privilegii și scutiri care pînă atunci fuseseră rezervate doar cultelor recepte. Tóth remarcă faptul că unirea religioasă a putut prinde rădăcini fiindcă aspectul material al avantajelor a primit contururi puternice, în timp ce latura dogmatică era trecută voit sub umbra banalității.²⁶ În același timp, li se promitea uniților că nu vor mai fi considerați tolerați, ci vor deveni fii ai patriei cu dreptul de a ocupa funcții publice în stat.²⁷ Un element deosebit de important al tratatelor duse în jurul unirii — subliniază Zoltán I. Tóth — este apariția în masă, pentru prima dată în istoria Transilvaniei, a românilor ca factori politici *activi și distincți* în cadrul unor negocieri care aveau ca obiect emanciparea, obținerea de drepturi egale, negocieri în care figurează deja și interesele intelectualilor laici, ceea ce denotă o orientare și un simț politic meritoriu.²⁸ Drepturile revendicate nu puteau depăși limitele rînduielilor feudale ale Transilvaniei, nimeni nu se gîndea la dezorganizarea vieții politice din provincie, ci doar la o răsturnare de forțe în favoarea catolicismului.²⁹

Este adevărat, cîmpul decizional inițial a fost mai larg: li se oferise românilor și posibilitatea de a se uni cu alte trei confesiuni recepte (calvinii, luteranii și unitarienii), cardinalul Kollonich însă anihilează practic drumul spre aceste alternative. Nu atît prin interdicții sau sancțiuni, cît prin intermediul *negocierilor* — să nu uităm că tratativele s-au desfășurat între parteneri reali cu mize reale! —, dar mai ales prin *promisiunile făcute* românilor. Și avea de unde să promită,

catolicismul avînd puterea să îndeplinească o bună parte dintre acestea, fiindcă în spatele lui se afla puterea în continuuă ascensiune a dinastiei habsburgice. Uniții se trezesc în postura de vîrf de lance în coasta feudalismului ardelean.³⁰ Nici Kollonich, nici iezuiții nu s-au gîndit însă la o emancipare totală, totul fiind folosit drept mijloc ideal de șantaj față de nobilimea ardeleană cu tendințe centrifuge.³¹ Deși Atanasie Anghel interpreta obstacolele și neajunsurile ivite în calea unirii ca rezistență a oficialităților ardelen, pretențiile moșierimii drept insulte aduse religiei catolice și se punea de fiecare dată sub protecția autorităților vieneze sau a iezuiților, nici Kollonich, nici călugării Societății Iezuite nu s-au lăsat înșelați, făcînd o distincție clară între interesele uniților și cele romano-catolice.³²

Acuzația cea mai frecventă a dușmanilor unirii era că schimbarea credinței nu a fost făcută în mod sincer de cei trecuți la noua confesiune. Atanasie Anghel ar fi zis anturajului său nu rareori: „*Vos estis uniti, ego non!*”

Diploma Leopoldină din 1701, cunoscută sub numele de „a doua diplomă leopoldină” este oglinda dorințelor maxime ale românilor în materie de emancipare. Punctul al treilea cuprinde poate cea mai însemnată noutate: uniții, atît cei din tagma preoților cît și laicii, sînt considerați membri ai statului catolic, nemaifiind socotiți indivizi marginalizați și tolerați. Autoritățile sînt atenționate să ia în considerare aceste schimbări în statutul social al românilor uniți. Paragraful 3 nu a fost respectat niciodată — arată Z. Tóth — fiindcă respectarea lui ar fi însemnat o recepție tacită a tuturor românilor uniți.

Diploma consfințește numai unirea cu Roma. Din punct de vedere dogmatic, unirea a fost posibilă numai cu biserica romano-catolică. Celelalte confesiuni, se subliniază în mod cinic în același act, pot proteja uniții. Dispozițiile Diplomei trebuiau să fie publicate în fața Dietei și a autorităților. Executarea ei, dacă s-ar fi înfăptuit, ar fi răsturnat sistemul politic și confesional al Transilvaniei, iar fiscul ar fi fost lipsit de venituri importante.³³

În privința autenticității diplomei din martie 1701, Tóth are niște observații pertinente. Astfel el presupune că actul este rezultatul abilității politice și prestației personale a lui Atanasie Anghel care se mișca foarte sigur în cercurile din Viena. El a reușit însă să se dezvinovățească de toate acuzațiile ce i se puseseră în cîrcă. Roma a fost de acord ca el să fie înscăunat episcop unit.

Textul definitiv al diplomei nu este opera lui Atanasie Anghel și este puțin probabil ca episcopul să fi văzut vreodată textul ei integral. Greco-catolicii nu au ajuns niciodată în posesia actului, deși episcopii de mai târziu l-au căutat și la Viena și în arhivele maghiare sau ardelen. Diploma, în forma sa finală, a fost concepută de teologul iezuit, vicarul episcopului Atanasie.

Din punct de vedere formal-juridic, diploma nu a fost întărită niciodată și nici nu a fost dată publicității în fața Dietei; în schimb s-a trecut la traducerea conținutului acesteia în practică. Lucrul a fost posibil după ce Împăratul a ajuns

la un compromis cu stările și ordinele transilvane în perioada ce a urmat războaielor conduse de Francisc Rákóczi.

Punctul al treilea a rămas literă moartă, nu a fost făcut cunoscut în forma sa originală nici la Sinodul bisericii unite din 29 Iulie 1701. Emanciparea tuturor greco-catolicilor a fost condiționată de către cardinalul Kollonich — opiniază autorul nostru — de rezultatele în timp ale unirii și de sinceritatea noilor enoriași.³⁴

În sfârșit, părerile cele mai recente le datorăm regretatului cercetător și arhivar principal Zsolt Trócsányi. Atît în cartea sa rezervată primelor decenii de dominație habsburgică în Transilvania³⁵, cît și în capitolul special dedicat unirii religioase din recenta sinteză maghiară a istoriei Transilvaniei,³⁶ autorul analizează evenimentele pe baza unor noi documente de arhivă. Trócsányi situează unirea cu Roma în cadrul celui de al doilea val al Contrareformei. Atragerea românilor spre bisericile „vestului” a avut antecedente similare și din partea bisericilor protestante, fără a obține însă prea mari succese.³⁷ Contrareforma în Transilvania înseamnă nu în primul rînd restaurarea catolicismului, ci cîștigarea de noi suflete. Cum protestanții se puteau apăra cu mai mult succes, avînd strategii de mult folosite, biserica catolică și-a extins atracția asupra masei mari a ortodocșilor români. Astfel aceștia din urmă au ajuns într-o poziție cheie, fiindcă prin cîștigarea acestora în număr mare ponderea lor putea să intervină decisiv în rivalitățile dintre catolici și protestanți, dintre stările feudale ardelenice și grupurile de nobili din jurul cardinalului de Strigoni. În competiția dintre curte și nobilimea ardeleană.³⁸

Părerea lui Trócsányi diferă în privința situației bisericii ortodoxe române din Transilvania de la sfîrșitul secolului al 17-lea, de părerile generale emise de istoriografia română. Biserica românească — susține autorul — s-a integrat într-o măsură destul de avansată în structurile politice și confesionale ale Principatului, a dobîndit niște trăsături specifice (de exemplu, limba română era folosită în mod preponderent ca limbă de cult, fețelor bisericești li se acordau privilegii, scutiri și unele protecții împotriva abuzurilor feudale, micii nobili români erau folosiți în serviciul diplomatic al principatului etc.), astfel că biserica românilor în perioada preunională se afla în ajunul unor mari schimbări.³⁹ Schimbările așteptate însă nu au mai avut loc, fiindcă sistemul politic al Principatului a sucombat, iar conducătorii bisericii ortodoxe au încercat o nouă cale de dezvoltare și existență instituțională pentru românii din Transilvania. Acceptarea unirii s-a făcut dintr-o poziție de negociere, observă Zsolt Trócsányi, episcopul Atanasie Anghel acceptînd oferta care promitea cel mai mult, adică *sprijin militar noii biserici*, armata imperială fiind gata oricînd să se amestece în cazul unor situații conflictuale dintre catolici și „necatolici”.⁴⁰

Deși Dieta a trebuit să accepte unirea cu Roma în 1699, a făcut tot ce i-a stat în putință ca prevederile Diplomei să nu fie traduse în viață. Punctul nevralgic a

fost problema scutirilor de impozite. Cine vor fi exceptați de sub plata dărilor și de prestări feudale, preoții împreună cu familiile lor, toți uniți indiferent de condiția lor socială? Nelămurirea fără echivoc a acestor probleme, precum și teama ca suma globală a impozitului impus românilor să fie plătită de mai puțini contribuabili sau să nu fie plătită integral (în multe locuri iobagii au refuzat să-și „onoreze” datoriile), a creat un haos rar întâlnit în finanțele țării.⁴¹

Prin cercetarea arhivelor, Trócsányi reușește să elucideze unele probleme. Astfel, parcurgând procesele verbale ale ședințelor **Ministerial-Konferenz in Rebus Transylvanici** din martie 1698, află că doar la insistențele guvernatorului Gy. Bánffy și ale cancelarului principal M. Bethlen a fost introdus amendamentul potrivit căruia ortodocșii se puteau asocia cu oricare dintre confesiunile recepte din Transilvania, nu numai cu catolicii. Statutul privilegiat al acestei biserici va fi extins asupra noilor uniți în mod automat. În schimb, cei care vor rămâne în vechea lor credință, nu vor avea parte de favoruri, situația lor rămânând neschimbată. Această idee s-a concretizat ulterior în rescriptul regal din 14 aprilie 1698.⁴²

Dispozițiile rescriptului sînt însă în contradicție flagrantă cu sistemul fiscal al provinciei, astfel că dieta din Transilvania propune păstrarea *status quo ante* în materie de dări și obligații pînă cînd împăratul va decide printr-un nou rescript.⁴³ Răspunsul suveranului din februarie 1699 este însă în defavoarea Dietei, fiindcă în această fază a tratativelor cu românii, Leopold — la sfatul lui Kollonich — nu a dorit să compromită rezultatele deja obținute pe tărîmul unirii cu Roma catolică.⁴⁴

Pentru a contracara totuși succesul negocierilor, Guberniul a acordat ajutor moral ortodocșilor, cît și acelor parohii reformate române care nu au fost atinse încă de zelul unirii, mai ales în comitatele Hunedoarei și în regiunea Făgărașului, Brașovului etc. Se formează așadar o alianță vremelnică între două poluri ale societății, urmărind același scop, dar din considerente diferite.⁴⁵ La rîndul său, guvernatorul Bánffy adresează mai multe sesizări curții în care printr-o abilă argumentație juridică susține că prevederile diplomei leopoldine din 1690 sînt încălcate de unirea religioasă, care răstoarnă situația tradițională a raporturilor de forțe dintre confesiunile recepte. După părerea guvernatorului, episcopul uniților, Atanasie Anghel, are pretenții nejustificate asupra preoților calvini români, iar mulți ortodocși emigrează spre țările române fiindcă sînt constrînși să se declare uniți cu catolicii.⁴⁶ Acțiunile pornite de adversarii unirii religioase s-au dovedit a fi iluzorii, întrucît generalul imperial Rabutin a fost tot timpul prezent în momentele cele mai fierbinți ale tratativelor și ale desfășurării evenimentelor legate de procesul tranziției religioase.

Singura victorie înregistrată de parlamentul provincial cu majoritate protestantă a fost limitarea numărului celor scutiți de dijme și servituți din tagma preoților, prevăzîndu-se totodată ca membrii clerului greco-catolic fără parohii să trăiască în mănăstiri privilegiate. Rezultatul scontat — calmarea pasiunilor — însă nu a avut

loc. Uniții cer privilegii depline pentru toți membrii noii biserici. Împăratul pretinde jurământ de credință clară din partea episcopului și clerului asupra celor patru puncte definite încă la sinodul din Florența (1439), astfel că soluția — într-o țară agitată și sfîșiată de opinii contradictorii — este emiterea unei noi diplome din partea Vienei. Acest nou act de bază este tocmai diploma afit de controversată din 19 martie 1701. Diploma repetă o ineptie în materie de drept public, adică toți greco-catolicii să fie exceptați de sub servituțiile feudale, prevedere ce niciodată nu a fost publicată integral în Transilvania, de către Guberniu sau președintele Dietei.⁴⁷

Nemulțumirile generale au culminat în timpul răscoalei antihabsburgice condusă de Francisc Rákóczi al II-lea, iar după 1711 practic a trebuit refondată biserica unită din Transilvania.⁴⁸

Oricare ar fi fost soarta imediată a confesiunii greco-catolice ardeleni, unirea religioasă a avut repercusiuni durabile, am putea spune ireversibile, asupra vieții sociale, politice, spirituale a Transilvaniei, și mai ales asupra raporturilor interetnice din provincie. Punctul de vedere al maghiarimii din Ardeal a fost exprimat de Elemér Gyárfás în 1924: „Însemnătatea reală a acțiunilor unioniste nu le putea prevedea nimeni, nici marea nobilime din Transilvania, nici cercurile conducătoare vieneze, nici măcar românii, cei mai interesați în acest proces. Nimeni nu s-a gîndit la Viena — unde cei de la putere s-au simțit protejați în lojele lor — că prin unire ei făuresc progresul material și sprijină dezvoltarea culturală a unui popor, care în decurs de două secole scurte, lăsînd la o parte propria-i neînsemnătate, ridicîndu-se, va distruge ca pe o jucărie dominația dinastiei habsburgice.”⁴⁹ □

NOTE

1. Cserei Mihály, *Históriája*. c.f. Gyárfás Elemér Bethlen Miklós. Dicsőszentmárton, 1924. p. 132–133.

1/a I. Tóth Zoltán, *Az erdélyi román nacionalizmus első százada 1697–1792*. Budapest, Athenaeum, 1946, p. 26.

2. Gyárfás, *op. cit.*, p. 122.

3. *ibidem*.

4. *idem*, p. 124

5. Albu, Nicolae, *Istoria învățămîntului românesc din Transilvania pînă la 1800*. Blaj, 1944. p. 182–183.

6. Gyárfás, *op. cit.* p. 128–129.

7. Bíró Vencel, *Altörjai Apor István és kora*. Kolozsvár, Erdélyi Katolikus Akadémia, 1935. p. 105.

8. *ibidem*.

9. Gyárfás, *op. cit.*, 125.

10. Vezi biografia sa în *Erdélyi lexikon*. (Szerk. dr. Osváth Kálmán). Oradea, 1928 p. 113. și *Erdélyi magyar irodalmi lexikon*. II. Bukarest, Kriterion, 1991. p. 104–106.

11. Jancsó Benedek, *Erdély története*. Cluj-Kolozsvár, Minerva Könyvkiadó RT., 1931, p. 184–189.
12. idem, p. 184.
13. idem, p. 185.
14. idem p. 186.
15. idem, p. 187.
16. idem, p. 187–188.
17. Hóman Bálint — Szekfű Gyula, *Magyar történet*. IV. Budapest, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, 1935, p. 263–269.
- 17/a. idem, p. 264.
18. ibidem.
19. idem, p. 264–265.
20. ibidem.
21. idem, p. 266.
22. Gáldi László — Makkai László, *A románok története különös tekintettel az erdélyi románokra*. Budapest, A Magyar Történelmi Társulat kiadványa, 1941. Paragraful a fost scris de romanistul Gáldi, și se extinde între paginile 195–198.
23. I. Tóth Zoltán, *op. cit.*, p. 19–43.
24. idem, p. 20.
25. idem, p. 20–21.
26. idem, p. 22.
27. idem, p. 23.
28. idem, p. 23–24.
29. idem, p. 25.
30. idem, p. 26.
31. idem, p. 31.
32. ibidem.
33. idem, p. 39.
34. idem, p. 40–41.
35. Trócsányi Zsolt, *Habsburg-politika és Habsburg-kormányzat Erdélyben 1690–1740*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1988. pp. 281–285. (În continuare *Trócsányi 1988*.)
36. *Erdély története*. II. (Főszerkesztő Köpeczi Béla.) Budapest, Akadémia Kiadó, 1988. p. 886–889. Autorul capitolului este deci Zs. Trócsányi.
37. *Trócsányi 1988*, p. 281–282.
38. *Erdély* II., p. 887.
39. ibidem.
40. idem, p. 887.
41. idem, p. 889., și *Trócsányi 1988*, p. 281.
42. *Trócsányi 1988*, p. 282.
43. ibidem.
44. ibidem.
45. idem, p. 283.
46. ibidem.

47. idem, p. 284-285.

48. idem, p. 285.

49. Gyárfás, *op. cit.*, p. 133.



Mihály SPIELMANN-SEBESTYÉN (n. 1947) — Bibliotecar principal la Biblioteca Teleki-Bolyai (Tîrgu-Mureș), lector universitar la Academia de Artă Teatrală (Tîrgu-Mureș) și la Universitatea Babeș-Bolyai (Cluj). A publicat peste 250 de studii despre istoria Transilvaniei din secolele XV-XVII, autor al volumelor *Erdélyi fejedelmek* (*Principii Transilvaniei*), Editura Mentor, Tîrgu-Mureș, 1993 și 1994 (reed.) și *Múlt és múlt* (*Trecut și trecut*), Editura Impress, Tîrgu-Mureș, 1995.

Journal of Ecumenical Studies

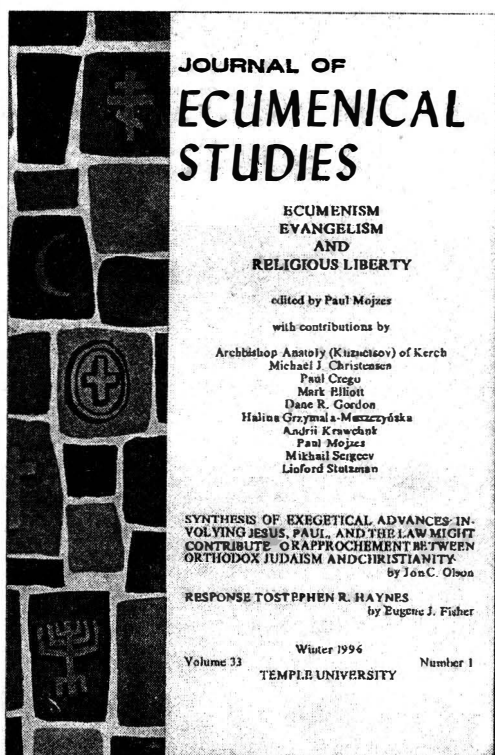
TEMPLE UNIVERSITY
VOLUME 33/1, WINTER 1996
ECUMENISM, EVANGELISM
AND RELIGIOUS LIBERTY
PAUL MOJZES - EDITOR

JES este o publicație excepțională, considerată în cercurile teologice din lumea întreagă drept cel mai bun trimestrial de studii ecumenice. Primul număr din acest an abordează tensiunile dintre misiunii evanghelici (sau metodiști) și ortodoxia rusă (sau est-europeană). Mark Elliott (*Misiuni în Europa de*

Est, Perestroika și tensiunile între ortodoxie și evangelism), arhiepiscopul Anatoly Kuznetsov (*Ecumenism, evangelizare și libertăți religioase în Rusia și fostele republici sovietice*), Paul Krego (*Misionari metodiști în Maica Rusie*), Linford Stutzman (*Cucerirea inimilor și minților: activitatea misionară, evanghelică în Albania ca război cultural total*), Mihail Sergeev (*Ortodoxia rusă: reînnoire sau resuscitare?*), Andrei Krawchuk (*Viața religioasă în Ucraina: continuitate și schimbare*), Dane Gordon (*Seriozitatea religioasă: o lecție de la Europa post-comunistă*) și Michael J. Christensen (*Dialogul ortodox-evanghelic în Rusia la zece ani după catastrofa de la Cernobîl*) propun un corpus de studii de caz care scot în evidență tensiunile fundamentale între religiile autohtone și cele abia sosită într-un spațiu spiritual marcat de nesiguranța epocii postcomuniste.

Două articole remarcabile analizează aceste tensiuni: *Ecumenism, evangelism și libertate religioasă*, al lui Paul Mojzes și *Religie locală versus religii noi: percepție socială și consecințe legale* de Halina Grzymala-Moszczyńska.

Pentru Dr. Mojzes, chestiunea, după simplificările necesare, se reduce la modul în care bisericile tradiționale, care au o afinitate istorică pentru autodeterminarea popoarelor pe care le reprezintă, vor izbuti să producă o dovadă a unei implicări sociale care să demonstreze fidelitatea față de crezul lor și nu



doar obediență față de liniile directoare, sociale sau politice, impuse de stat pentru a consolida reforme democratice și stabilitate politică. Opțiunea fundamentală a comportamentului bisericilor tradiționale în acest context va fi — susține Paul Mojzes — factorul crucial în procesul de definire a variantei valide între vechiul model, al paternalismului statal și al bisericii naționale (statale, etc.) și alternativa unui nou cadru al relațiilor dintre stat și biserică, compatibil și mai bine acordat cu pluralismul democratic.

Halina Grzymala-Moszczynska admite implicit considerațiile colegului ei de peste ocean și amplasează conflictul dintre bisericile tradiționale ale Europei răsăritene (Romano-Catolicismul polonez în cazul studiat de autoare) și noile mișcări religioase (budiste, Hare Krishna sau ale Bisericii Unificării) în contextul mai degrabă instabil al transformărilor sociale produse de dislocări ale unor grupuri religioase, de șocul cultural al schimbărilor din procesul de democratizare.

Foarte interesantă este asocierea trendurilor care vor marca sensibil viitorul acestor interacțiuni de ordin religios cu rezultatele unei recente cercetări ale unor psihologi care au studiat un eșantion semnificativ de tineri polonezi cu vârste între 18 și 20 de ani. Tinerii au răspuns unui chestionar care i-a divizat în două segmente sociale, *winners* (învingători) și *losers* (învinși) după felul în care vedeau viitorul: promițător sau descurajant. Angrenarea lor în complexe dispute religioase pe care viitorul le rezervă din perspectiva pluralismului confesional va marca substanțial echilibrul social: tinerii *winners* sînt de regulă dezinteresați de credințele de orice soi, dar au o puternică apetență pentru carieră, ceea ce probabil îi va amplasa în zona celor care iau decizii (*decision makers*), subliniind dihotomia între Cezar și Dumnezeu.

Într-o notă teologică mai pronunțată, o „*Sinteză a progreselor exegetice referitoare la Isus, Paul și Lege care poate contribui la apropierea între iudaismul ortodox și creștinism*” este propusă de Jan C. Olson. Olson revine asupra similitudinilor dintre Anabaptistii și Mennonii nord-americani și Hasidiți, discutînd ultimele progrese exegetice oferite de lucrările Barbarei Redman (*One God: Toward a Rapprochement of Orthodox Judaism and Christianity*, în *J.E.S.* 31, Summer-Fall, 1994, 307-331), Raymond Brown (*The Death of the Messiah*, New York, Doubleday, 1994), E. P. Sanders (*Jesus and the First Table of the Jewish Law*, în Arthur E. Zannoni, ed., *Jews and Christians Speak of Jesus*, Minneapolis, Fortress Press, 1994), John H. Yoder (*The Politics of Jesus*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Co. 1994).

Revenind la subiectul tratat pe larg, acest număr special al Jurnalului de studii ecumenice propune un set ideal de analize ale situației din Rusia, care poate fi utilizat, printr-o extrapolare deloc forțată, pentru a evalua și o posibilă dinamică a conflictelor religioase în România. □

Grammatiche di Pace

AFRICA AUSTRALE
E MEDIO ORIENTE

RADIOGRAFIA DI DUE PERCORSI
COMUNITÀ DI S. EGIDIO, ROMA,
1995

Volumul propune două studii de caz, două scheme de dialog utilizate cu succes în negocieri de pace mediate de comunitatea religioasă Sfântul Egidio din Roma.

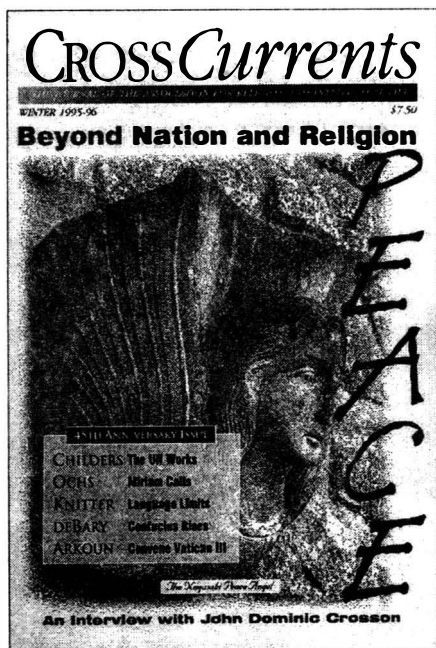
Primul caz este cel al *Mozambicului*, unde, după 16 ani de război civil, cu greu se mai putea imagina o pace viabilă. Tratatările între cei doi capi ai delegațiilor mozambicane, purtate la Roma, după o rețetă a Comunității S. Egidio, s-au încheiat cu semnarea unui acord de pace care avea să conducă la primele alegeri libere din istoria țării africane.

Al doilea amintește o etapă din complicatul proces de pace între *Israel* și *Palestina*, consumată tot în ambianța fostei mănăstiri din piațeta S. Egidio din Roma. Protagonistii acestui volum sînt Yossi Beilin, de la Ministerul de Afaceri Externe israelian, Raul Manuel Domingos, șeful partidului Renamo din Parlamentul Mozambicului, Roger Etchegoray, cardinalul comisiei pontificale „Justitia et Pax”, Armando Emilio Guebuza, capul delegației guvernamentale a Mozambicului la tratativele de la Roma, Feisal Hussein, directorul Societății pentru Studii Arabe din Ierusalim, Arrigo Levi, directorul ziarului „La Stampa”, cardinalul Carlo Maria Martini, președintele Conferinței Episcopale Europene și cei doi mediatori ai Comunității Sfântului Egidio: preotul Matteo Maria Zuppi și profesor Andrea Riccardi.

„Metoda” de la Roma, amestec de formal și neformal, nu este o garanție a succesului, ci o mărturie că strategiile elaborate de o grupare religioasă cum este Comunitatea Sfântului Egidio pot funcționa acolo unde diplomația eșuează.

Am putea aminti aici doar două alte puncte de reper ale Comunității S. Egidio: organizarea faimoasei întâlniri interreligioase de la Assisi, dar și efortul zilnic de a deschide porțile unei cantine romane unde servesc masa zilnic peste o mie de persoane (dintre care foarte mulți sînt emigranți români). Între forța ceremoniei conduse de Papă și rutina mesei săracilor, Comunitatea a stabilit de la bun început același numitor comun: rugăciunea, pentru Dumnezeu și pentru aproape. □





Cross Curenrs

THE JOURNAL OF THE
ASSOCIATION FOR RELIGION
AND INTELLECTUAL LIFE
WINTER 1995—1996, BEYOND
NATION AND RELIGION — PEACE

Publicat ca număr special la aniversarea a 45 de ani de apariție, Cross Currents din iarna 1995—1996 sugerează că „pacea, care ar putea grăbi reconcilierea mondială, trebuie căutată dincolo de hotarele tradiționale ale națiunii și religiei”. Eseul lui Paul Knitter (*Către un dialog interreligios eliberator*) avertizează că limbajul „limitează întotdeauna mesajul nostru, făcându-l adesea

oprimant pentru celălalt”. Concluzia sa: „limbajul religios trebuie să aibă o dimensiune inter-religioasă și să fie eliberator”.

În acest domeniu, comentariile bine cântărite ale lui Mohamed Arkoun despre relația actuală între islam și creștinism ar trebui să sporească impactul considerațiilor lui Paul Knitter. Arkoun (*Este Islamul amenințat de Creștinătate?*) promovează o linie tradițională, intelectuală, a unui Islam cu o semnificativă înclinație spre autocritică și autoanaliză; dacă Arkoun respinge limbajul „amenințării” în chestiuni religioase, este numai pentru că el simte „nevoia de a clarifica mai bine relația dintre violență, sacru și adevăr”.

Cu siguranță că perspectiva lui Arkoun nu privilegiază creștinismul în raport cu alte religii; articolul lui Carol Ochs despre contribuția adusă de Miriam la formarea conștiinței religioase iudaice este de asemenea, cel puțin parțial, o analiză a relației între violență și sacru.

W. Theodore de Bary este încrezător (dar prudent) în renașterea interesului pentru confucianism în China zilelor noastre. Pentru autor, dar și pentru colegii săi de la China Confucius Foundation, problemele care trebuie explorate contextual sînt în relație cu conceptele confuciene de Sine, Persoană și Identitate și impactul lor cu statul și societatea, drepturile apărute de tradiția ritualurilor confuciene sau de sistemul juridic chinez, față de mișcarea pentru drepturile omului, libertatea intelectuală și religioasă în tradiția vestică și orientală. (Anul acesta, la Columbia University Press, s-au publicat studii esențiale pe aceste subiecte, în cooperare cu American Council of

Learned Societies, East-West Center, Heyman Center for the Humanities și Human Rights Center of Columbia University)

După acest excurs sinologic, volumul se încheie cu un interviu cu John Dominic Crossan, un important exeget al Noului Testament, care reamintește că „Regatul lui Dumnezeu se referă la două lucruri: pîine și datorii... Acestea sînt lucrurile care i-au îngrijorat pe oamenii săraci din toate timpurile”.

Una peste alta, *Cross Currents* se recomandă ca un instrument alternativ notabil, extrem de util pentru cercetătorii interesați de studiile religioase și viața intelectuală. □

Religious Human Rights in Global Perspective

RELIGIOUS PERSPECTIVE

JOHAN D. VAN DER VYER ȘI

JOHN WITTE, JR.

EDITORI

MARTINUS NIJHOFF

PUBLISHERS, THE HAGUE,

BOSTON, LONDON, 1996

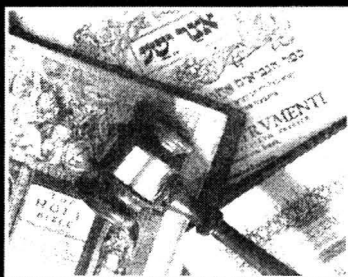
În octombrie 1994, cei șapte sute de participanți la conferința „*Religious Human Rights in the World Today*” au primit provocarea episcopului Desmond Tutu. Pentru cîteva zile, ei au explorat, împreună, ceea ce distinsul oaspete sudafrican numea „istoria rușinoasă a abuzurilor comise în numele religiei”.

Cele două volume publicate anul acesta la editura Martinus Nijhoff distilează experiența conferinței de la Atlanta, organizată de Emory University, în cadrul programului Drept și Religie, cu sprijinul financiar al The Pew Charitable Trusts din Philadelphia.

Cei doi editori sînt profesori la Emory University. Johan D. van der Vyver este șeful catedrei I.T. Cohen de Drept Internațional și Drepturile Omului, iar John Witte conduce catedra Jonas Robitscher, de Drept.

RELIGIOUS HUMAN RIGHTS
IN GLOBAL PERSPECTIVE

Legal Perspectives



Primul volum, *Perspective legale*, este prefătat de Jimmy Carter, fost președinte al Statelor Unite, fondatorul Centrului Carter, care consideră această apariție editorială „o importantă contribuție la înțelegerea chestiunii drepturilor religioase în lume”.

W. Cole Durham, de la Brigham Youth University, deschide volumul cu un studiu despre „*Perspective ale libertății religioase: un cadru comparativ*” (articol inclus și în numărul de față al revistei ALTERA).

David Little, de la United States Institutes of Peace, oferă „*Fundamentele metodologice în studierea drepturilor religioase ale omului*”. Little folosește elementele comune din metodologiile utilizate de USIP la elaborarea rapoartelor și studiilor de caz pentru situația drepturilor omului din Ucraina, Sri Lanka, Liban, Sudan, Nigeria, Tibet și Israel, încercînd să delimiteze un numitor comun care să reducă impactul negativ pe care investigațiile din domeniu îl au cu interesele și obiectivele celui care face investigația, dar și cu conotațiile complicate ale subiectelor de ordin religios. Cu toate acestea, tentativa sa este tușată de unul din recente proiecte ale USIP, referitor la studiul intoleranței în context religios, care are două obiective de bază, interdependente: primul este determinarea măsurii în care intoleranța care violează principiile drepturilor omului contribuie realmente la declanșarea și escaladarea conflictelor, iar al doilea, la fel de provocator, care este proporția reală în care eforturile făcute pentru înlăturarea acestor violări determinate de intoleranță contribuie realmente la instaurarea și consolidarea păcii. Evident, eforturile lui David Little de a nuanța acest delicat subiect nu sînt singulare în volumele recenzate aici. Același subiect este studiat și de Natan Lerner, de la Tel Aviv University, în contextul practicii ONU. El monitorizează cronologic modalitățile în care comunitatea internațională a studiat problemele legate de drepturile religioase ale omului în perioada de după înființarea ONU. Observația esențială în acest demers este că în toate instrumentele elaborate și folosite de ONU în chestiunea drepturilor religioase ale omului, termenul *religie* nu a fost niciodată definit. Dacă această lacună nu vi se pare suficientă pentru a înțelege cît de fragil este echilibrul acestor instrumente, atunci poate că vi se va părea semnificativ faptul că sistemul ONU de protecție a drepturilor religioase ale omului nu include în prezent nici un tratat separat, clar și complet, obligatoriu, referitor la această problemă.

„*Rolul organizațiilor neguvernamentale seculare în cultivarea și înțelegerea drepturilor religioase ale omului*” este descris de Michael Roan, de la Project Tandem, în vreme ce James Finn, de la Freedom Review, analizează rolul jucat de mass-media în același context. Michael Roan explorează felul în care NGO-urile au determinat substanțiale schimbări legislative, dar (după modelul propus de David Little în studiul amintit mai sus) sugerează că organizațiile cu un background umanist și pragmatic ar trebui să-și reexamineze mandatele, pentru a înțelege că acțiunile lor sînt foarte rar neutre, în condițiile în care convingerile intime, fie ele religioase sau ateiste, influențează major procesul de luare a deciziilor. Pentru James Finn, lucrurile

nu stau altfel, chiar dacă se referă la media. Finn sugerează însă că media are o dependență suplimentară față de patronii de presă și față de audiență, care complică, adesea exponențial, posibilitățile de găsire a unei atitudini de obiectivitate în raport cu subiectul cercetat. Pentru el, media devine în aceste circumstanțe o parte a problemei și în consecință o parte necesară a soluției, fiind în ambele cazuri un aliat puternic, care trebuie să-și mențină neutralitatea, dar și capacitatea de examinare atentă.

Studiile de caz se referă la câteva zone geografice și reprezintă un „eșantion” semnificativ pentru o perspectivă globală: Germania (Martin Heckel, Eberhard-Karls-Universität, Tübingen), Marea Britanie (Peter Cumper, The Nottingham Trent University), Europa de Est (Tamás Földesi, Eötvös Lóránd University, Budapesta), statele balcanice (Paul Mojzes, Rosemont College), Rusia (Harold J. Berman, Emory University), Orientul Mijlociu (Said Amir Arjomand, State University of New York), Israel (Asher Maoz, Tel Aviv University), Africa de Sud (Lourens M. du Plessis, University of Stellenbosch), America Latină (Paul E. Sigmund, Princeton University), America Centrală (Stanley Muschett Ibarra, Universidad Santa Maria la Antigua, Panama) și Statele Unite ale Americii (John Witte jr., Emory University și M. Christian Green, University of Chicago). Articolele lui Tamás Földesi și Paul Mojzes surprind cu o fidelitate notabilă situația drepturilor religioase ale omului în zona geografică ce se recomandă, teoretic, de interes major pentru cititorii revistei *Altera*. Pentru Tamás Földesi, impasul înregistrat cel mai adesea ca stare de fapt în statele Europei de Est are în mare măsură explicații legate de mentalități și de prejudecăți. La toate aceste considerații preliminare, se adaugă eșecurile modelelor particulare de tranziție legislativă de la comunism, în timpul Marii Transformări, cum numește Mojzes ceea ce noi ezităm cel mai adesea să definim când ne gândim la ultimii șase ani, de exemplu. Articolul lui Paul Mojzes poate fi lesne găsit în nr. 2 al revistei *Altera*.

Considerente teoretice la problematica volumului mai adaugă T. Jeremy Gunn (National Committee for Public Education and Religious Liberty), care analizează Convenția Europeană a Drepturilor Omului, Dinah Shelton (Santa Clara University) și Alexandre Kiss (Strasbourg International Institute of Human Rights), care propun schema preliminară a unui model de lege a libertății religioase și John T. Noonan (United States Court of Appeals), care discută idealurile și tensiunile demersurilor din domeniul drepturilor religioase ale omului.

Pentru Dinah Shelton și Alexandre Kiss, un studiu de caz foarte potrivit este atât de mult mediatizata *Fatwa* emisă împotriva lui Salman Rushdie, după publicarea *Versetelor Satanice*. Legile islamice împotriva blasfemiei și soluțiile căutate de avocatul lui Rushdie pentru a le anula efectele par să esențializeze excelent zona în care are loc impactul dintre toți factorii discutați de autorii acestei solide antologii.

Volumul al II-lea, *Perspective religioase*, reia tematica primului volum, analizând implicațiile de ordin teologic și spiritual ale conflictelor inter-religioase. Cartea este prefătată de episcopul anglican Desmond Tutu, iar cadrul teoretic este definit de

Martin E. Mary (University of Chicago), Wolfgang Huber (episcopul lutheran al Berlinului), James Wood Jr. (Baylor University), Max L. Stackhouse (Princeton University), Stephen Healey (Boston College), Charles Villa-Vicencio (University of Cape Town) și John E. Coons (University of California). O selecție de circa 200 de pagini din acest volum va fi publicată în traducere în Revista Română de Teologie, în numărul din această iarnă. O altă selecție, de 100 de pagini a fost publicată recent în revista de Drept a Universității Emory din Atlanta.

Studiile de caz se referă la creștinism (Luke Timothy Johnson, Emory University; J. Bryan Hehir, Harvard University; William Johnson Everett, Andover Newton Theological School și Jean Bethke Elshtain, University of Chicago), la iudaism (David Novak, University of Virginia; Michael J. Broyde, Emory University; Irvin Cotler, McGill University; Michael S. Berger și Deborah E. Lipstadt, Emory University), precum și la islam (Abdullahi Ahmed An-Na'im, Emory University; Riffat Hassan, University of Louisville și Donna Arzt, Syracuse University).

Drepturile religioase ale omului din perspectivă globală este o antologie care a căpătat deja, în cele câteva luni de la publicare, autoritatea unui instrument esențial în domeniu. □

IARF Conference
Cluj (Kolozsvár), Romania
18-22 July 1994

Religion and Human Rights in Europe



edited by Robert Traer

Religion and Human Rights in Europe

ROBERT TRAER - EDITOR

INTERNATIONAL ASSOCIATION FOR
RELIGIOUS FREEDOM
OXFORD 1995

Volumul reunește textele conferinței IARF la Cluj, în iulie 1994. La data aceea, peste o sută de membri ai IARF se reuneau în clădirea Seminarului Teologic Protestant, pentru a discuta relația între religie și drepturile omului în Europa. Comunicările au acoperit o arie de subiecte largă, dar în volum ele au fost grupate în patru secțiuni: *Biserică și Stat. Contexte europene. Drepturile minorităților în România. Strategii de sprijinire a drepturilor omului.*

Un subiect de interes particular pentru conferință a fost situația minorităților din România.

Cîteva din comunicările publicate în volum se referă la experiența unitarienilor transilvăneni.

Despre această comunitate scriu János Erdő și Judit Gellérd, în vreme ce Tokay György se referă la contextul social românesc, iar Anikó și Donald Szánthó Harrington descriu experiența lor în Ardeal.

Contextele europene studiate includ raporturile între Biserică și Stat în cantoanele elvețiene, toleranța religioasă în Olanda, legea secularității în Franța, modificările intervenite în relațiile stat-biserică în republicile din fosta Uniune Sovietică, experiența Marii Britanii și conflictul religios din Irlanda de Nord.

Volumul se încheie cu sugestii de strategii pentru sprijinirea drepturilor omului, pentru „clădirea comunității” în zonele unde libertatea religioasă este în pericol. □

(Liviu Vîndău)

\

Contents

Editorial

5

HUMAN RIGHTS AND RELIGION

W. Cole Durham, Jr.

Perspectives on Religious Liberty: A Comparative Framework

7

The author's aim is to elaborate a framework within one can see the range of institutional possibilities for implementing religious freedom in legal systems around the world, and to consider in the process a series of philosophical and practical issues raised as one considers various aspects of the framework. He begins describing the underlying cultural differences that create rifts and tensions which can only be resolved by providing enhanced protection for religious freedom throughout the world. Finally, the author concludes by briefly summarizing some of the normative implications of emerging consensus on religious freedom.

John Witte, Jr.

Law, Religion and World Peace

50

Religion is an ineradicable condition of human lives and communities. The author develops this simple and counterintuitive argument, in three parts. First, he argues that all laws (including human rights laws) have necessary religious sources, dimensions, and analogues. Second, he argues that the modern movement for human rights law has impoverished, even bankrupted itself, by its conventional deprecation of the roles and rights of religion. Third, the author argues that religious ideas and institutions need to be drawn into a healthy regime of law, democracy and human rights, and gives illustrations from his own tradition of Christianity to illustrate this point.

Louis Henkin

Human Rights and Competing Ideas.

Religion and Other Traditional Ideologies.

70

According to the author, religion is not a single or simple idea, and its relation to the idea of rights is neither single nor simple. The major religions can fairly claim ancestry to values central to human rights: right and wrong; good and evil; justice and injustice; legality and illegality; the essential equality of human beings; the equal protection of the laws. The idea of rights reflects principles of interpersonal morality; the major religions reflected principles of interpersonal morality without an idea of rights.

Eastern Orthodoxy and Human Rights

80

This study scrutinises one aspect of the broad problem of a shared value system between western and eastern Europe; namely, the extent to which the religious heritage of Eastern Orthodoxy, practicated in the Balkans, Russia, and other East European states, is compatible with the Western conception of individual rights. The analysis will focus on, but not be limited to, Greece, the only Eastern Orthodox State currently a member of the European Community and never under communist rule.

DIALOGUE

Faith and Tolerance

98

A debate organised by the Intercultural Center of the Pro Europa League on the occasion of the "Week of Tolerance" in Tîrgu-Mureş. The participants — representatives of different churches and NGOs — discussed the problem of religious tolerance/intolerance in Romania.

CASE STUDY

Attila Varga

Constitutional Regulations of the Churches in Romania after 1918 115

After 1918 due to the constitutional regulations the Hungarian religions from Transylvania became minorities. The present study analyses the situation of the churches in different historical periods.

ALTERA PARS

Gabriel Andreescu

Witnesses of Jehova:

A Radiography of a Violation of the Religious Freedom

125

The Witnesses of Iehova were planning to organise an international congress in Bucharest between 19-21 July 1996. The Patriarch of the Romanian Orthodox Church, Teoctist sent a declaration to the press against this meeting. The General Secretary of the Romanian Government prohibited the meeting in Bucharest. The present essay describes the circumstances.

DOCUMENT

**Declaration on the Elimination of all Forms of Intolerance.
and of Discrimination based on Religion or Belief**

133

István Haller

Adaptation of Human Rights to the Islamic Tradition

143

The author explains the reasons behind the adopting of The Cairo Declaration on Human Rights by the Islamic states, comparing with other human rights documents.

TRANSYLVANIAN CONVERGENCIES

Dezső Buzogány

From Intolerance to Tolerance

148

A description of the evolution of the philosophy of tolerance in Transylvania in the second part of the 16th Century. In January 1571 the principle of religious tolerance was proclaimed in Tîrgu-Mureş. Due to this, there were no religious wars in this part of Europe.

RESTITUTIO

Documents of the 1700 Council

166

Greta-Monica Miron

The Religious Union and the Romanian Self-Consciousness

171

The author presents the circumstances and consequences of the religious unification with Rome and the forming the Romanian Greek-Catholic Church in Transylvania.

Mihály Spielmann-Sebestyén

The Union with Rome in the Hungarian Historiography

185

A study focusing on the Hungarian Historiography's positions concerning the birth of the Romanian Uniate Church in Transylvania.

REVIEWS

Journal of Ecumenical Studies, vol. 33/1

199

Grammatiche di Pace

201

Cross Currents, Winter 1995—1996

202

Religious Human Rights in Global Perspective

203

Religion and Human Rights in Europe

206



PRO EUROPE League

The PRO EUROPE League (Liga PRO EUROPA) is one of the most well-known civic NGOs in Romania, founded in the Transylvanian town of Tîrgu-Mureş (Marosvásárhely — Neumarkt), on 30 December 1989, immediately after the fall of the Ceauşescu's dictatorial regime.

The PEL has become respected due to its involvement in promoting human rights, pluralism and multicultural values. From the very beginning of the transition, the PEL has played a significant role in the political reality of Romania, joining different civic movements and alliances committed to mobilize public opinion against the restauration of the former communist structures. In the specific area of the multicultural society of Transylvania, the PEL has played an important role in monitoring discriminatory policies against minorities and in promoting tolerance between Romanians and Hungarians, a key issue for peace and democratic progress in Central Europe.

For more than six years, the PEL has organized an impressive number of workshops, seminars, round-table debates, summer camps, conflict resolution missions and meetings for teachers, local authorities, judges, prosecutors, students, political and civic leaders, has published an independent weekly and a series of booklets and brochures.

*The quartely **altera** is meant to promote the PEL's values among academics, policy makers and the large public in Romania. It is one of the few Romanian publication focusing on the issue of diversity, ethnic, religious and linguistic diversity in the Transylvanian area, as well as european integration.*

